

**GUARANIES Y JESUITAS EN LA PROVINCIA PARAQUARIA SEGUN
LAS CRONICAS DE MONTOYA, CARDIEL Y PERAMAS (SIGLOS XVII Y XVIII)**

By

FRANCISCO BUSTAMANTE

**A DISSERTATION PRESENTED TO THE GRADUATE SCHOOL
OF THE UNIVERSITY OF FLORIDA IN PARTIAL FULFILLMENT
OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
DOCTOR OF PHILOSOPHY**

UNIVERSITY OF FLORIDA

2001

Copyright 2001

by

Francisco Bustamante

ACKNOWLEDGMENTS

Many people have contributed to this work. The members of my committee were always available for dialogue and guidance. Professor Félix Bolaños, my chair made many fine and acute observations which were invaluable for the development of this work. He has also served as a role model; I will aspire to imitate him in my academic life. Professor Diane Marting stimulated my interest in research and gave me all the support I needed to accomplish my work. Professor Mark Thurner motivated me even further and always gave me very good advice. I give special thanks to Professor Charles Perrone for his critical observations that enriched my work and helped me see other possibilities for future research. Last but not least, I give very special thanks to Mr. Justino Llanque-Chana from the Latin American Collection, this work could not been completed without his permanent help.

TABLE OF CONTENTS

	page
ACKNOWLEDGMENTS	iii
ABSTRACT	vii
1 INTRODUCCION: LOS TEXTOS Y SU CONTEXTO	1
Objetivo y corpus	2
Bases hermenéuticas	5
Bases metodológicas	17
Textos de las misiones del Paraguay	23
Caracterización y justificación de los cuatro textos	28
Ruiz de Montoya y su <i>Conquista espiritual</i>	28
Cardiel y sus <i>Declaración de verdad</i> y <i>Compendio de Historia del Paraguay</i>	35
Peramás y su <i>La República de Platón y los indios guaraníes</i>	40
Ponderación global de los cuatro textos	45
El contexto: las reformas religiosas de la Modernidad	49
Auge y crisis de la Compañía de Jesús	51
Política indigenista española	57
Indígenas y europeos en el Paraguay	59
Las misiones jesuíticas en el Paraguay	77
Consideraciones finales	67
2 EL DISCURSO DE LA CONVERSION	88
La lucha por el control espiritual	89
Dos voces de un debate: Las Casas y Acosta	89
Avatares de una aculturación religiosa	92
Las creencias de los tupí-guaraníes	95
"Pueblos sin fe, sin rey, sin ley"	95
Los mitos fundacionales. La búsqueda de la Tierra sin mal	100
Rebeliones mesiánicas y la Tierra sin mal	102
El falso monoteísmo guaraní	105

La implantación del cristianismo	108
La predicación	108
La cristianización de la cosmogonía guaraní	111
Críticas a la cristianización superficial e incompleta	115
Crítica a una evangelización aliada a la explotación del indígena	118
La cruzada contra el demonio	123
Una extirpación de idolatrías paraguayas	130
El discurso de la resistencia chamánica	135
La ridiculización de los chamanaes y sus ritos	138
La antropofagia	139
Los "triumfos" de la fe	145
La devoción de los guaraníes en la época de los milagros	147
La devoción de los guaraníes en la Edad de la Razón	151
Consideraciones finales	155
 3 REPRESENTACIONES DEL GUARANI REDUCIDO	 162
La aculturación forzada de los guaraníes	163
Procesos de alteridad e identidad en situación colonial	163
Los usos del pasado: el "antes" de los jesuitas	166
Justificación de la fundación de misiones	168
La reducción y domesticación de los guaraníes	171
El mito de la "revolución del hierro"	173
La reducción como zona de contacto	176
Resistencias a la sedentarización	178
El choque de dos morales sexuales	179
Penurias, virtudes y habilidades de los misioneros	185
La lengua guaraní, instrumento básico de sociabilidad en la misión	189
"Si lo temporal está bueno, lo espiritual va muy adelante"	194
Opiniones sobre las relaciones entre lo material y lo espiritual	194
La propiedad	198
La igualdad social	200
Hacer trabajar al guaraní	201
El trabajo de la milicia	208
El gobierno de la misión	211
El entramado urbano como forma de control social	217
El indígena como niño	222
Las misiones como justificación del colonialismo	224
Consideraciones finales	226

4	REPRESENTACIONES DE LOS ENEMIGOS DE LAS MISIONES.	230
	El Otro cambia de cara	231
	Montoya y su alegato contra las <i>bandeiras</i>	232
	La expansión lusitana desde Sao Paulo	232
	Las fronteras territoriales	235
	Los <i>bandeirantes</i> como los peores enemigos de España	238
	Los <i>bandeirantes</i> como falsos cristianos	239
	Los <i>bandeirantes</i> como infieles	241
	Los <i>bandeirantes</i> como herejes	243
	La guerra santa de las Misiones	244
	Cardiel contra la diplomacia de los imperios	247
	La expansión brasileña en el siglo XVIII	247
	Razones "para que los indios odien mucho a los blancos"	248
	La lucha por la riqueza pecuaria	249
	Peramás y su apóstrofe a los filósofos liberales	252
	Una reacción contra el Terror francés	252
	La Ilustración y las misiones paraguayas	253
	La imposible igualdad	255
	Apología de la aristocracia	258
	La caridad como respuesta a la desigualdad	260
	El regreso del buen salvaje	262
	Un convencido reaccionario	263
	La lealtad al Antiguo Régimen	266
	Consideraciones finales	267
5	CONSIDERACIONES FINALES	273
	REFERENCES	284
	BIOGRAFICAL SKETCH	297

Abstract of Dissertation Presented to the Graduate School
of the University of Florida in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy

GUARANIES Y JESUITAS EN LA PROVINCIA PARAQUARIA SEGUN
LAS CRONICAS DE MONTOYA, CARDIEL Y PERAMAS (SIGLOS XVII Y XVIII)

By

Francisco Bustamante

August 2001

Chairperson: Alvaro Félix Bolaños

Major Department: Romance Languages and Literatures

My doctoral dissertation concerns changes in the life of the Guarani Indians of Paraguay during the period spanning the 17th and 18th centuries. I explore how the design and establishment of the mission towns system is depicted by three Jesuit missionaries in the following texts: Antonio Ruiz de Montoya's *Conquista Espiritual* (1639), Jose Cardiel's *Declaración de verdad* (1754) and *Compendio de la Historia del Paraguay* (1780), and José Peramás' *La República de Platón y los indios guaraníes* (1793). Before to colonization by Spain, the Guarani lived a nomadic life, cultivating forest lands cleared by slashing and burning. The Spanish *encomienda* system threatened the Guarani with enslavement or genocide. The Jesuits' reductions system emerged as a way to protect the Indians from the *encomienda* and to guarantee a basic standard of

living that would allow them to receive the Gospel. The Jesuits promoted a radical transformation in the Indians' material life. Their forced settlement as shepherds and farmers created cultural trauma. A cultural conflict was originated from the encounter of two very different conceptions of life. The final victory of the missionaries, though saving the Indians from genocide, was an alternative method of reducing the resistance of native peoples. Within this context, I examine the literary forms used by the Jesuits to characterize the Indians.

The dissertation is structured in five chapters. Chapter 1 has two parts. In the first, I present the theoretical frame of my research (poststructuralism, postcolonialism, anthropological, and historical approach), the reasons for selection of the texts, and the method I use to analyze them. I also provide a sketch of some biographical data of the three chosen missionaries. In the second part of Chapter 2 a historical background is given, three series of historical processes from 1500 to 1800 are displayed to examine the parallels between them: the evolution of the Catholic Church and the Society of Jesus, the Spanish Indian policy, and the colonization of the Paraguay and the La Plata region. Chapter 2 deals with conversion of the Indians to Christianity, the “spiritual conquest” as an alternative to armed conquest. It also studies the Indian resistance to the new faith and the particular feature of the Indians’ Christian beliefs and devotion. Chapter 3 examines the deep changes introduced by the missionaries into the Indian culture. The conceptions of time, wealth, and idleness between the two cultures are the major themes of this chapter. Specifically, the cultural problems arose from a new conception of work, living, and lodging. The meaning of polygamy in Guaraní culture and the ways the priests

counteracted these practices are also examined in Chapter 3. Chapter 4 revolves around the concept of the mission as a frontier institution. I study the constant harassments the mission towns suffered from external enemies (mainly the Portuguese *bandeirantes*) and how the Indians resisted their attacks. This chapter also includes the reaction of father Jose Luis Peramas against the ideological attacks of the French philosophers and how he managed to deny the possibility of an egalitarian society in Europe based on the model of the Guarani missions. Chapter 5 sets out the conclusions of the dissertation.

CAPITULO I

INTRODUCCION: LOS TEXTOS Y SU CONTEXTO

Entre 1610 y 1767, en territorios que en la actualidad forman parte de Paraguay, Argentina, Brasil y Uruguay, la Compañía de Jesús implementó un sistema de misiones destinado a transmitir el cristianismo y la cultura europea a los indígenas de la región. Los pueblos nativos afectados a ese sistema colonial, a diferencia de aquellos sometidos al régimen de la encomienda, pudieron librarse del exterminio y formas extremas de explotación de su trabajo. Sin embargo, se vieron igualmente expuestos a un arrasamiento de su cultura original por haber sido obligados a concentrarse en pueblos, abandonando su forma de vida seminómada de cultivadores tropicales para transformarse en agricultores sedentarios. Así mismo, sus creencias religiosas, sus prácticas sociales como la poligamia y en general, todas sus costumbres ancestrales fueron celosamente combatidas por los misioneros. Los treinta pueblos de misiones se constituyeron en lo que sus detractores llamaron la "república jesuítica del Paraguay", ya que aunque supervisados por las autoridades españolas, el poder efectivo residía en los misioneros. Esto provocó enormes resistencias de parte de los encomenderos de la región que se sentían desposeídos de la mano de obra indígena. También se agregaron los ataques de los *bandeirantes*,

aventureros brasileños provenientes de la ciudad de São Paulo que atacaban las misiones para esclavizar a los guaraníes que vendían para las plantaciones brasileñas. Las misiones guaraníes atrajeron la atención de los filósofos de la Ilustración admirados por el disciplinado modelo de organización social basado en la igualdad de bienes y al mismo tiempo, críticos de los jesuitas por su defensa del absolutismo monárquico y la primacía del Papado.

Objetivo y corpus

El propósito de esta tesis de doctorado es examinar los diversos procedimientos y formas con los que misioneros jesuitas representan: a) a los pueblos indígenas directa o indirectamente afectados por los trabajos evangelizadores de la Compañía de Jesús en el Paraguay, b) a los detractores del sistema de misiones y c) una explicación de la organización y el funcionamiento de los pueblos de misiones.

El primer objetivo consiste en captar la representación que los jesuitas hicieron de los pueblos amerindios, con esa representación los misioneros realizan una evaluación del sujeto colonial indígena. Se examinarán las afirmaciones sobre las costumbres y modos de vida indígenas. También se analizarán los juicios de los misioneros sobre la capacidad de los nativos americanos para adoptar la civilización material europea y la fe y la devoción cristianas. La atención de los misioneros se dirige tanto a los indígenas asimilados en las reducciones (los guaraníes) como a los externos a ellas, los no reducidos (los propios guaraníes, en sus comienzos) o los nunca reducidos (guaycurúes, payaguaes, charrúas, etc.). Este último grupo de indígenas sirve de punto de comparación al que se remiten los misioneros para medir el impacto del cambio cultural que ha comportado su labor.

El segundo objetivo estudia la forma en que los jesuitas retrataron a sus detractores. Ellos constituían un conjunto muy heterogéneo de fuerzas, comprendido tanto por los *bandeirantes* de San Pablo como por los lejanos poderes imperiales de España y Portugal y sus representantes locales: los encomenderos paraguayos y las autoridades coloniales residentes en Asunción, Lima o Buenos Aires. Todos esos actores constituyen el Otro de las misiones, el que ubicado espacial y conceptualmente fuera de las fronteras del sistema, tuvo como común denominador su ajenidad, su radical oposición a los principios que rigieron las misiones y haberlas hostigado en los planos militar, diplomático e ideológico. Ese hostigamiento por parte de hombres de su propia raza y cultura puso a los misioneros en el dilema de seguir a su conciencia moral y sus creencias u obedecer a la corona española. El resultado fue el desarrollo de una compleja visión que en ocasiones relativizaba los prejuicios eurocéntricos de los misioneros.

Por último, examino la descripción y explicación hechas por los jesuitas acerca de la organización de los pueblos de indígenas fundados por los jesuitas, su vida diaria, las actividades temporales y las espirituales. Se trata de una exposición que toma partido favorable y pregona las virtudes del sistema, ya sea con fines propagandísticos o apologeticos. La propaganda misionera estuvo regida por diversas necesidades a través del siglo y medio de vida de existencia del proyecto. Al comienzo, los autores jesuitas buscaron inspirar devoción y admiración hacia su experiencia, sembrar vocaciones, ganar adeptos, recoger apoyos. Mas con el correr del tiempo, se hizo necesario defender a las misiones de sus enemigos militares y a la Compañía de sus enemigos ideológicos, y esos escritos se encauzaron a la tarea de desmentir las acusaciones recibidas. También hay que

tener en cuenta que desde la Utopía de Tomás Moro (1516) hasta los planes de los filósofos de la Ilustración, la Modernidad fue una época fecunda en la elaboración de propuestas sociales utópicas. Si bien las misiones paraguayas constituyeron un modelo concreto de sociedad, las descripciones de los jesuitas dialogaron con todas las otras que se encontraban en el plano del proyecto.

Esta tesis doctoral posee un corpus integrado por cuatro textos redactados por misioneros jesuitas, son ellas: Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape por Antonio Ruiz de Montoya; Declaración de la verdad; obra inédita del p. José Cardiel religioso de la Compañía de Jesús; publicada con una introducción por el p. Pablo Hernández, de la misma compañía, Compendio de la Historia del Paraguay ambas de José Cardiel, y La República de Platón y los indios guaraníes de José Luis Peramás. Dada lo numeroso de la bibliografía impresa y los documentos inéditos sobre las misiones jesuitas del Paraguay, deseo fundamentar el criterio de selección seguido para arribar a estas cuatro obras. A fin de reducir y concentrar temáticamente la documentación sobre las Misiones del Paraguay, sólo se consideran las obras escritas por jesuitas pertenecientes a la provincia jesuítica del Paraguay entre 1609 y 1767. Por ende, se eliminan las obras escritas fuera de esos límites espacio-temporales y se descartan las redactadas por autores ajenos a la orden o por aquellos jesuitas que no residieron en la provincia paraguaya. Quedan fuera numerosos textos, como la obra histórica y apologética Cristianesimo felice (1743-1749) del sacerdote seglar Lodovico Muratori o la historia escrita por el jesuita francés Charlevoix, visiones simpatizantes como A Vanished Arcadia, del socialista escocés R.B.

Cunningham o Une théocratie socialiste: l'État jésuite du Paraguay, de Louis Baudin o la abundante literatura detractora (Voltaire, De Pauw, Pombal, etc.).

Bases hermenéuticas

Esta parte del capítulo busca explicitar la perspectiva teórica que informa la lectura del corpus. Me limitaré a exponer diversos enfoques y anunciar el modo en que actúan en la interpretación de las obras, sabiendo que es en la práctica misma de la crítica concreta, a desarrollar en los siguientes capítulos, donde quedará más clara y demostrada su utilidad. Para la interpretación de estos textos, me adscribo a la pregunta formulada por Mignolo: "who describes what, when, and for whom" (The Darker Side 9). La comprensión de estos textos requiere considerar al misionero en concreto, a la realidad que describe, al momento histórico y a los destinatarios. Se debe tener presente el estatuto social del misionero, su posición en la sociedad colonial, sus relaciones con las instancias metropolitanas tanto religiosas como seculares, su formación e historia personal. Se han de considerar las peculiaridades de la sociedad guaraní con anterioridad a la invasión europea, las constantes que mantuvo y las variantes que adoptó durante el coloniaje. Las particularidades del momento hacen que los actores (el misionero, los guaraníes, la orden ignaciana, y el Otro externo a las misiones) se relacionen entre sí y con su tema de una manera específica en cada coyuntura. La última pregunta hermenéutica apunta al destinatario, su identificación arroja luz respecto a las funciones del texto, permite saber qué se pretende lograr de él y cómo despliega el misionero su estrategia persuasiva.

Mignolo propone una hermenéutica pluritópica, o sea, el asumir la diferencia entre el sujeto que analiza y la tradición que es analizada, que sólo se logra aceptando que existe más de una tradición a analizar, la del misionero que describe a los guaraníes o cuando éstos describen a aquellos o cuando yo mismo me ubico en la posición de describir las descripciones de cada uno. La hermenéutica pluritópica conduce a desnudar los intereses humanos presentes en el acto de describir una realidad, y no tanto a un mero relativismo o multiculturalismo. (*The Darker Side* 9-11, 15). A diferencia de otras regiones del continente en donde se han rescatado testimonios del rechazo indígena a la invasión europea, en Paraguay la voz de los vencidos fue paulatinamente silenciada sin que perduraran este tipo de expresiones. Aún así, es posible encontrar en estos relatos esa voz, a veces directamente, como cuando Montoya transcribe el discurso de los chamanes que permite saber cómo éstos veían a los misioneros. Pero aún en los textos de Cardiel y Peramás, donde el diálogo con el guaraní ha concluido en un monólogo autoritario del misionero, al empujar los márgenes se puede detectar huellas de la visión de los vencidos.

Otra tarea necesaria es pensar la peculiaridad de la región. Las misiones en América se desarrollaron en las fronteras,¹ el área específica que nos ocupa fue un espacio geográfico de fricción entre las posesiones españolas y portuguesas, una suerte de *terra incognita* en la que se produjo la mezcla biológica y cultural de lo guaraní con lo hispánico y lo portugués. El concepto de "zonas de contacto" elaborado por Mary Louise Pratt en

¹ Los fundadores de las misiones quisieron aislar a los indígenas de la influencia europea, por ello instalaron las misiones en tierras alejadas de los centros poblados, pero al mismo tiempo, se hallaban en zonas expuestas a las rapiñas de los vecinos. Esto pasó con las misiones jesuíticas paraguayas que sufrieron el choque con Portugal y con las de la Nueva Francia que sufrían la presión inglesa.

Imperial Eyes es de gran utilidad para analizar el fenómeno de las misiones en la medida que éstas fueron por esencia un fenómeno de hibridez cultural. También Gloria Anzaldúa en Borderlands. Fronteras. The New Mestiza hace un aporte útil, porque examina para América del Norte el choque y la mezcla de las lenguas, en este caso inglés, español y azteca y los esfuerzos por "domar una lengua rebelde". En el caso paraguayo la condición fronteriza y periférica llevó a la consagración del guaraní como lengua hablada por toda la sociedad colonial. La lengua de los vencidos se convirtió en vehículo de comunicación entre nativos, misioneros, criollos y *bandeirantes*.

El colonialismo no fue homogéneo como tampoco fueron idénticas las resistencias que generó por lo que se debe señalar los contrastes entre los diversos discursos coloniales (Mignolo The Darker Side ix). Una lectura crítica que fije con precisión las características de la región y de la experiencia que refieren estos cuatro textos, contribuirá a diversificar los lugares de enunciación desde donde el colonialismo fue expresado. No se puede comprender al colonialismo, si se lo reduce sólo a sus manifestaciones inglesas y francesas. Tampoco se podría entender el colonialismo español y sus secuelas, sólo a partir de su aplicación en México y Perú, si se piensa en el imperio español basándose en los centros coloniales hegemónicos se borran las diferencias y particularidades de otras zonas.² Por ello, la inclusión de una periferia como la paraguaya faculta la elaboración de una

² Gustavo Verdesio critica "la tiranía de las tres culturas" ("Los usos del pasado indígena: el caso de los guenoas"), o sea, reflexiones sobre los amerindios generalizadas sólo a partir de las civilizaciones maya, azteca e incaica, y que ignoran la enorme variedad y diferencia de las restantes culturas autóctonas americanas. La misma tendencia ocurre cuando se conceptualiza el colonaje español a partir de los dos virreinos más antiguos y se pretende que el juicio tenga valor universal para todas las posesiones españolas en América.

interpretación más compleja y completa. Esta región al no producir metales preciosos no propició el asentamiento de un denso núcleo colonizador, dependió en lo político, eclesiástico y comercial del Perú y de Buenos Aires. Los colonos desarrollaron un hondo sentido localista y levantisco contra los poderes externos. Si bien las relaciones entre colonos e indígenas fueron aquí tan violentas y desigualitarias como en otras zonas, el sector dominante de paraguayos de origen europeo incorporó la cultura de los vencidos en un grado mucho mayor, con lo que se ahondó el foso que lo separaba de los núcleos dirigentes de Lima y Buenos Aires.

Deseo desarrollar aquí el argumento de la imposibilidad de analizar el corpus de mi tesis como si se tratara de obras literarias. Son textos de difícil clasificación, heterogéneos de contenido, nunca fueron considerados por la crítica literaria tradicional. Sería absurdo intentar incluirlos dentro de la Literatura Colonial, pues ésta se establece a partir de una Historia de la Literatura Hispanoamericana que constituye su campo con obras y autores que responden al ideal poético del criterio estético surgido a partir del Renacimiento y que hayan sido escritas en lengua castellana. La perspectiva teórica con que tradicionalmente se han abordado las obras y autores canónicos de la Literatura Colonial se caracteriza por leer los textos latinoamericanos desde el punto de vista de la norma literaria del Siglo de Oro metropolitano. Aplica una metodología estilística que examina la estética de las obras analizadas como variación o coincidencia con la producción española. Por decir lo menos, esta tendencia crítica no puede interpretar las manifestaciones culturales del Nuevo Mundo en su propia especificidad, no puede dar cuenta del cambio que significa en ellas la situación colonial. Privilegia el género lírico, y en él, lo procedente de los dos centros

virreinales. Aplican un criterio que elimina toda producción que no fuera escrita en castellano en y sobre América. Me refiero a abordajes como el de Marcelino Menéndez Pelayo en su Historia de la poesía hispanoamericana (1913), continuado entre muchos por Enrique Carilla, El gongorismo en América, (1946), Pedro Henríquez Ureña en Las corrientes literarias en la América hispánica (1949) y Enrique Anderson Imbert, Historia de la literatura hispanoamericana (1954), por ejemplo. Entre los principales autores así tratados están Alonso de Ercilla, Bernardo de Balbuena, Juan del Valle Caviedes, Sor Juana Inés de la Cruz, etc. Fuera de la poesía, también han sido interpretadas con una óptica análoga, las obras del Inca Garcilaso y de Juan Ruiz de Alarcón.

Es comprensible que las historias de la literatura hispanoamericana no hayan estudiado los cuatro textos que propongo analizar, porque no son "literarios" ni "hispanoamericanos". Ambos conceptos son construcciones ideológicas del siglo XIX y por ende, cuando en esa época se constituyen las historias de la literatura hispanoamericana, lo hacen apropiándose de aquellos textos que mejor respondan a sus criterios rectores, a saber, el ideal estético que se concreta en las "bellas letras" y el principio de adscripción a un territorio y una lengua factible de identificar con las repúblicas surgidas al independizarse de España. Los cuatro textos jesuíticos que voy a analizar no fueron compuestos con una finalidad estética, y sólo son literarios en el sentido de que son discurso escrito. No son hispanoamericanos en la medida de que su referente es ubicuo. Tres de estos textos fueron escritos en Europa y pensando primariamente en lectores afincados en Europa. O sea, el referente es un territorio que se recupera a partir de una ausencia, como es el caso de los textos de los dos exiliados Cardiel y Peramás.

Pero la razón más poderosa para que no sean hispanoamericanos es que carecen de lazos con el territorio y la lengua de las nuevas colonias (ver Mignolo "La lengua, la letra, el territorio"). Uno de esos textos fue escrito en latín y todos ellos no pueden insertarse en el tramo colonial de una historia nacional de la literatura, porque sería imposible determinar a cuál de ellas: ¿la paraguaya? ¿la argentina? Así como la región donde se desarrollaron las misiones de los guaraníes es marginal y fronteriza, los textos que surgen de ella no encuadran en las categorías literarias de la Modernidad.

Quiero explicitar aquellos estudios en los que me apoyo para independizar mi análisis de enfoques y perspectivas de la crítica literaria tradicional. Son aquellos que postulan el carácter de constructo cultural de la Literatura producto de un devenir histórico impulsado por sectores sociales determinados. Así Edward Baker en La biblioteca de don Quijote estudia "la historicidad de la formación discursiva literaria" (12), el proceso por el que "lo literario" se constituyó como un objeto independiente de otras formas del lenguaje. Terry Eagleton en "On the Rise of the English Letters", muestra como la categoría clasificatoria de Literatura no fue inmutable y el canon con sus inclusiones y expulsiones fue producto de las necesidades de las clases dominantes de educar, apaciguar e integrar a los sectores subalternos. El crítico británico caracteriza las postrimerías del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX en que se impuso el Romanticismo, como el momento histórico en que se identifica a la Literatura con la ficción. Análogamente, John Beverley en Against Literature descubre las luchas de poder que rodean a la construcción del canon en la inclusión o exclusión de obras, autores y géneros. Esas luchas ponen en evidencia cómo la justificación del gusto y el criterio

estético es producto de una imposición social practicada merced al control de diversos centros de poder como el aparato educativo, la crítica, etc. El producto es una operación que busca la coincidencia entre la fruición y la confirmación de una visión del mundo.

Estos enfoques revelan el carácter mediatizado de las clasificaciones literarias y culturales en general y permiten apoyar la lectura crítica de obras que no responden a los criterios utilizadas para construir el canon de la Literatura Colonial. Los Estudios Culturales adoptan otra perspectiva desde donde analizar los textos, abandonando el criterio estético y valorando a aquellos por la función que desempeña en una sociedad determinada, vale decir por la relevancia cultural que se les puede atribuir.

Los discursos nunca son formalmente puros, son las disciplinas las que contribuyen a aislarlos y apropiárselos para su campo.³ En la Modernidad tardía, antes de la división en ramas del conocimiento que se produjo en el siglo XIX la Literatura ficcional, la Historia y la Antropología estuvieron soldadas como hermanas siamesas y aún poseen características estructurales comunes. Al afianzarse la postura de que la Literatura está sujeta al devenir, de que la tipología de textos que la componen ha variado y de que esa construcción responde a una voluntad de poder, así como a sus resistencias también, se visibilizan los mecanismos para excluir a estos textos del campo literario, de acuerdo a un ideal estético arbitrario, necesariamente accidental, atado a los intereses de ciertos grupos y a una época. Sin embargo, el análisis de las crónicas de esta tesis no se ve afectado por el deslinde que creaba el campo de la Literatura Colonial, en la medida de que carentes de un

³ Para este punto, Foucault, Michel. The order of Things. New York, Vintage Boosk, 1973.

valor estético pero no desprovistos de relevancia cultural, estos textos no pueden ser leídos como obras literarias.

Los textos de misioneros jesuitas de mi corpus se pueden ubicar dentro de lo que Mignolo llama "los discursos en las colonias del Nuevo Mundo" ("La lengua, la letra, el territorio" 23-25) o lo que Peter Hulme llama "discurso colonial", o sea, todo tipo de producción discursiva relacionada con situaciones coloniales que a manera de ejemplo abarca un espectro "from...the Capitulations of 1492 to The Tempest, from royal orders and edicts to the most carefully writing prose" (12). Este concepto pone a los textos en un contexto de conflicto social, de luchas de poder por la dominación o la resistencia.

Por otra parte, las cuatro crónicas corresponden a lo que Mignolo llama "semiosis colonial", un campo más vasto que el del discurso colonial ya que considera la dimensión discursiva no restringida a la escritura sino abierta a todas las formas semióticas interactuantes ("La lengua, la letra, el territorio" 142-144). Esta noción permite la formación de un corpus que incluya otras lenguas y otros textos no incluidos en el canon literario. En el caso concreto de estas crónicas, se ve que por más que de a trechos su composición responde a las convenciones de las bellas letras de los siglos XVII y XVIII, todavía pueden reconocerse en ellos algunas trazas de hibridación semiótica.

Veamos algunos ejemplos que apoyan el rasgo antes mencionado. En la Conquista espiritual, Montoya, experto en la lengua guaraní, hace una traducción directa de ella cuando reproduce el discurso de los chamanes que es una expresión que se halla en las antípodas respecto a la civilización europea y el cristianismo. Esta obra incluye una

manifestación semiótica no literaria⁴ cuando describe la ceremonia de un auto de fe que concluye un proceso de extirpación de idolatrías. Se trata de una verdadera "performance" cuya significación profunda no se agota con el discurso verbal provisto. En la República de Platón la inserción del plano de la misión de Candelaria y el censo de las reducciones en el año 1767, es un fenómeno semiótico que complejiza y enriquece la información literaria (en el sentido que es transmitida a través de las letras) de la obra. De este modo, las obras que componen mi corpus cumplen suficientemente con la noción etimológica de texto, (del latín *textum*, tejido) ya que reúnen y relacionan discursos de muy diversa índole.

Considero que una valiosa contribución para el análisis que me propongo se halla en los estudios de la escritura en las Humanidades. En las dos últimas décadas surgieron análisis que estudian la producción de la Historiografía y de la Antropología en cuanto a los caracteres formales y recursos literarios empleados para transmitir su información en un texto. Han demostrado el carácter eminentemente textual y formal de obras fundacionales en esas disciplinas. El modelo de Hayden White en Metahistory para clasificar la historiografía del período clásico demuestra que ésta fue básicamente escrita siguiendo los mismos procedimientos que los de la novela de su tiempo. O sea, que el historiador escribe según una Poética, tomando un número de recursos limitados para transmitir su sentido. Una visión similar adopta Clifford Geertz en Works and Lives. Anthropologist as Authors, donde demuestra que la base científica y el despliegue fáctico de los antropólogos fundadores puede haber caducado pero, sigue vigente su capacidad de

⁴ Vale decir, una transmisión de significado no dependiente de la escritura y que se apoya en otros códigos como son los representacionales, visuales, etc.

convencer a sus lectores. Esto es, el empleo de estrategias discursivas que persuaden de que lo que el antropólogo afirma es fruto de que "ha estado allí". Ambos enfoques revelan el carácter de construcción cultural del discurso humanístico y muestran que responde a reglas de formación⁵ y no está gobernado por el azar. Permiten la lectura de los relatos poniendo la atención en la forma en que se construye la argumentación y se desarrolla la narración, atendiendo a las figuras retóricas empleadas. Así, invalidan la tendencia acrítica de leer los textos como si se trataran de un informe ajustado a una realidad preexistente, en cambio, permiten verlos como una elaboración particular de esa realidad.

A su vez serán valiosas aquellas visiones que problematizan la noción de autor y de obra como fuente de una coherencia y una continuidad armoniosa. Me refiero fundamentalmente a Barthes en "*Ecrivains y escritores*" y a Foucault en La arqueología del saber y en "What's an Author?". Ambos teóricos permiten apreciar las operaciones textuales que apuntan a constituir a autores coherentes y autónomos como sujetos de una crítica que los refuerza en cuanto tales. En cambio, por caminos diferentes, ambos contribuyen a poner en tela de juicio la noción de autor como centro dimanante de coherencia y de obra y género como lugares de homogeneidad discursiva. Señalan, por su parte, las contradicciones y discontinuidades que encierran esas categorías. Esto es útil para rendir cuenta de las contradicciones y discontinuidades dentro del flujo discursivo en

⁵ Michel Foucault, en Las palabras y las cosas y más aún en Arqueología del saber insiste en la arbitrariedad del discurso, más dependiente de reglas colectivas que de la voluntad de un "autor". La práctica discursiva no es tanto la formulación de una idea, deseo o imagen por un individuo: "es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa" (Arqueología del saber 198).

el que los misioneros incurren con frecuencia y que ha sido visto como una prueba de su falta de calidad. Pero más que una desprolijidad estilística las contradicciones y discontinuidades de los estos relatos son la evidencia de la variedad de funciones que desempeñan los textos y de la multiplicidad de roles textuales que adopta el misionero.

Otro enfoque teórico válido para el estudio de las obras mencionadas es el que proponen el Grupo de Estudios Subalternos Asia del Sur. El aporte de las varias perspectivas nucleadas en esta escuela consiste en subrayar la diferencia entre el desarrollo de las sociedades metropolitanas europeas y el de las colonias. Al insistir en la especificidad del mundo extraeuropeo, estas escuelas resultan valiosas pues permiten señalar las diferencias que existen entre los diversos colonialismos y las sociedades que establecieron; es decir, la distancia existente entre las colonias españolas de América y las colonias británicas y francesas de África y Asia.

Los historiadores de la subalternidad conciben a la historiografía occidental dominante e impuesta en el Tercer Mundo como un dispositivo de poder, una disciplina destinada a normatizar, regularizar, reducir a la unidad, acallar voces disonantes del modelo clásico y a borrar las diferencias que surjan. Cuestionan el supuesto de que la Historia es la existencia de Occidente como narrativa dominante y que lo que acontece en el resto del mundo son meras variaciones de una historia maestra. En otras palabras, las colonias siguen los pasos de la evolución europea como única opción posible del desarrollo humano en cualquier sitio y momento. Esto es posible a partir de una visión de la Historia para la cual la lógica del devenir es la del capital y que el imperialismo ha impuesto universalmente una narrativa maestra de los medios de producción.

Las misiones del Paraguay y la colonización de toda la región muestran un modelo que debe ser estudiado como producto concreto de las condiciones históricas de la época en el lugar. Vale decir, considerando los rasgos propios de cada una de las variables actantes: la cultura indígena, los intereses y peculiaridades de la Compañía de Jesús en su más amplia dimensión, los intereses de las potencias coloniales y de sus representantes locales. Esa especificidad es la que diferencia a las colonias de España en América de las colonias británicas y francesas en Asia, fue la que llevó a España a ese "darker side of the Renaissance" del que habla Mignolo. Este autor insiste en que la colonización española se abocó a la evangelización y aculturación del colonizado y para ello procedió al arrasamiento de las culturas autóctonas. Mientras que la colonización británica dejó que enormes masas de la población continuaran con sus modos de vida, o sea que mantuvo relativamente intacta la cultura de los dominados y se limitó, tardamente, a una reducida elite nativa, es decir, el círculo interior del que habla Prathar Chaterjee. En esa diferencia se nota la acción de los jesuitas, comprometidos en la salvaguardia del indígena del yugo de la encomienda, en proteger su vida, pero no en salvaguardar su cultura autóctona ni en proteger sus creencias. En definitiva, los Estudios Subalternos procuran "provincializar a Europa" como dice Chakrabarty, descartando a su modelo como el rector y tratando de ver los procesos del mundo no occidental en sí mismos y no en términos de diferencia o semejanza con la metrópolis.

Spivak en "Can the subaltern speak?" advierte sobre la concepción romántica de los intelectuales progresistas occidentales que creen que es fácil que el subalterno hable y cuyos actos son transparentes y no necesitan de traducción e interpretación. Spivak advierte

contra la creencia apresurada en la instantánea e inmediata capacidad del subalterno para expresarse y sobre la necesidad de aprender a interrogarlo. Esta postura crítica es de utilidad para evitar una lectura literal de aquellas expresiones de resistencia guaraní que se encuentran presentes en los cuatro textos de mi corpus.

Otra postura fecunda es el análisis del proceso de constitución de Oriente como un Otro externo a Occidente, realizado por Edward Said en Orientalism. El estudio de los procedimientos con los que los colonialismos británico y francés construyeron un sujeto colonial, puede, dentro de ciertos límites, extrapolarse a la realidad de las misiones y habilita el estudio de las representaciones del indígena (su estado cultural, su idiosincrasia) como una suerte de "orientalismo" con el que el misionero explica la diferencia de la realidad que enfrenta. Así, se ve al nativo como un Otro en el que el misionero deposita todos los caracteres opuestos a su mundo cultural. El colonizador afirma su supremacía conjurando en el colonizado la suma de los males resultantes de no poseer la civilización ni el cristianismo.

Bases metodológicas

En la bibliografía existente sobre las misiones jesuíticas del Paraguay y el Plata se puede delimitar un gran grupo integrado por la literatura polémica redactada por apologistas o detractores de los jesuitas. También se puede discriminar un grupo de investigaciones históricas. Estos trabajos historiográficos procuran describir e interpretar la experiencia misionera; por ejemplo, su estructura institucional, sus prácticas materiales, su organización social, su vida cultural, sus relaciones con el mundo externo. Para ello manejan, en el plano textual, una serie de fuentes escritas por los propios jesuitas y

autoridades españolas, criollos, portugueses, etc. Los textos seleccionados, en especial los que han tenido hasta el presente mayor circulación como la Conquista espiritual u otras obras no incluidas en el corpus por informar sobre misiones que no son las de los pueblos guaraníes, han sido tomados como fuentes de conocimientos para esos trabajos historiográficos. Cómo explicaré más adelante en detalle, el estudio que propongo en esta tesis no se diferencia demasiado de los historiográficos en los temas que trata ni en las fuentes que maneja, se diferencia de ellos en la perspectiva con que aborda los relatos de las experiencias misioneras.

La historiografía sobre las misiones hasta el momento ha tomado a los relatos de los misioneros como un documento que rinde cuenta de la realidad y que permite sacar conclusiones respecto a población, impuestos, producción, ataque de los *bandeirantes*, etc. Pero el interés de esta tesis no se encuentra centrado en determinar "la verdad de las misiones", o sea, la reconstrucción de un sentido que se ajuste a la realidad de los acontecimientos pasados. Los trabajos históricos suelen hacerlo a través de la confrontación de diversas versiones tanto discursivas como numéricas o de índole material.

Se objetará que esta asunción pertenece a una escuela historiográfica perimida, la visión positivista que reclamó concentrarse en las fuentes y volver la espalda a las especulaciones filosóficas, sosteniendo que la compulsa de las más variadas fuentes aseguraba reconstruir una versión fiel del pasado, y que ese producto se identifica con el pasado mismo. Es cierto que cuando recreo esa visión del historiador manejando los relatos de los misioneros como fuentes que colaboran en su empresa de obtener una

radiografía del pasado, lo hago pensando principalmente en esa escuela positivista y sus epígonos. Se podrá replicar, y con enorme razón, que la historiografía actual abandonó las pretensiones totalizadoras de antaño (ver por ejemplo, las microhistorias de Ginzburg) y que afectada por la crítica postestructuralista (especialmente Foucault en la Arqueología del saber o Barthes en El grado cero de la escritura o Geertz en la Interpretación de las culturas) se reconoce, hoy en día, como una disciplina que estudia el discurso y que produce un discurso. Los estudios literarios y culturales por el otro lado han realizado un vuelco también de raíz postestructuralista hacia la interpretación del texto en su contexto de tiempo y cultura. De modo que ambas disciplinas están más próximas que nunca. No es fácil señalar, entonces, esa diferencia metodológica pero quiero defender la opción de realizar en esta tesis un estudio basado en cuatro obras básicas, en cuanto mi trabajo se concentra en el discurso de esos misioneros en concreto. Un trabajo historiográfico no se limitaría a manifestaciones textuales tan escasas, sino que al contrario procuraría construir una serie textual a partir de un número mucho mayor de documentos coincidentes.

Esta tesis limita su corpus a cuatro textos, todos ellos éditos y no compulsa un más vasto universo heurístico. Su perspectiva teórica y metodológica toma cada uno de esos textos como a un constructo cultural, del que no necesariamente hay que esperar fidelidad a una realidad. Al contrario, se asume en todas sus consecuencias, que son relatos en los que el autor modela la realidad según su ideología e intereses. En otras palabras, el propósito de esta tesis no es determinar si cada uno de los cuatro textos es una fuente confiable o no del conocimiento histórico sino en describir e interpretar el discurso que produjeron tres jesuitas concretos que fueron misioneros de los indígenas guaraníes.

En consecuencia, este trabajo se enfoca en el estudio de las estrategias que usa cada misionero para persuadir al lector y de los instrumentos ideológicos y culturales que emplea para transmitir su visión personal. Por ese motivo, hablo intencionalmente de la "versión" de los jesuitas, para señalar que el propósito del trabajo es examinar los textos básicos como modelos retóricos válidos en sí mismos, donde lo que importa no es cómo fueron las cosas, sino como las representaron los misioneros. Se toma una metodología de análisis que busca los nexos entre las cuatro textos y la sociedad y la época en que fueron escritos y también con otros textos que permiten contextualizarlos y comprenderlos. Pero se debe aclarar que se realiza una lectura de los textos que en última instancia se centra en ellos mismas, en cuanto no es mi tarea en este momento relacionar sus afirmaciones con otras afirmaciones hechas sobre el mismo referente.

Se trata por tanto, de un análisis de discursos que sigue la propuesta de Walter Mignolo para esta clase de textos, que gira en torno a estos dos axiomas "(1) every word is exuberant, because it says more than intended, (2) every word is deficient, because it says less than expected" (*The Darker Side* 8). Considero que el trabajo intenso en torno a esta tensión de las palabras es la contribución que puedo hacer respecto a estos cuatro textos. En su lectura encuentro formas comunes a las de las crónicas, la novela y el ensayo pero no incurro en la atribución de un género específico y procuro desmenuzarlos exhaustivamente. Los tomo como manifestaciones de una ideología, de una época y de concretos intereses humanos, pero no puedo pronunciarme respecto a si esa visión se adecua a lo efectivamente acontecido. La concentración en cuatro textos tiene la ventaja de permitir una lectura a fondo de la expresión e ideología que comportan, pero no puede

determinar si son fuentes más o menos confiables para conocer los acontecimientos del pasado.

Ilustraré mi metodología señalando sus diferencias con la obra Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570 (1987) de la historiadora Inga Clendinnen. En su capítulo 6 "Crisis" narra un fenómeno análogo a uno relatado en la Conquista espiritual y que yo analizaré en el capítulo 2 de esta tesis. En ambos, indígenas cristianizados rinden culto secreto a ídolos prehispánicos. Clendinnen refiere detalladamente las instancias del proceso de extirpación de idolatrías desde su descubrimiento y delación hasta las ejecuciones inquisitoriales, pasando por el recuento de los interrogatorios y torturas, las víctimas fatales, el auto de fe, las disputas entre las autoridades españolas y hasta el análisis de la psicología de un actor a partir de la interpretación de su retrato inserto en el texto (85-86). Las declaraciones de algunos testigos se reproducen íntegramente en un anexo final. Las fuentes que la historiadora manejó provienen de un libro que transcribe un documento copiado del Archivo General de Indias y un artículo. Clendinnen buscó dilucidar los hechos envueltos en el fenómeno descripto--explicación de la dura represión franciscana, efectos de la tortura en las declaraciones de los indígenas, actitud de los encomenderos ante el castigo de su mano de obra, rivalidad entre el provincial y el obispo, etc.--pero no analiza los diferentes testimonios ni aprecia ninguno de sus rasgos. En la narración de Montoya, aunque con menor magnitud y dramatismo, suceden acontecimientos similares. Sin pretender superar el profundo estudio de Clendinnen, mi perspectiva difiere de la suya al centrarse en un examen discursivo del relato de Montoya, aprovechando la disponibilidad de una narración

directa de un actor del proceso y sacando partido de las imágenes y argumentos que usa para caracterizar el fenómeno. Mientras que a Clendinnen le interesa restablecer y aclarar los hechos acontecidos y sus consecuencias ulteriores, en mi análisis de la Conquista espiritual me interesa la forma de narrarlos, describir las estrategias del misionero y compararlo con un ciclo de relatos de un acontecimiento acaecido en el área andina donde también es clave la relación entre la palabra oral y la lectura de un libro.

En suma, creo que el valor que puede añadir un enfoque como el que propongo es precisamente el que aporta el examen de las formas discursivas con que han sido trasmitidos estos hechos del pasado. Se trata de una perspectiva que no se ha intentado anteriormente respecto a los relatos de religiosos en América colonial pese a que han sido manejados hasta el presente como fuentes de información histórica. Esta metodología no se opone ni excluye el trabajo historiográfico, en cambio por su diferencia, lo puede complementar. Queda claro por la metodología empleada y por el límite de las fuentes empleadas, que no es éste un trabajo historiográfico. Tampoco se coloca dentro del campo de los estudios sobre los jesuitas porque no se concentra en el análisis del universo ideológico y organizacional de esta orden religiosa. Se trata de un trabajo de representaciones en textos selectos. Representaciones de los indígenas en general, de los guaraníes en particular, pero también representación textual de otros sujetos (españoles, *bandeirantes*, filósofos europeos). Los textos selectos tienen la limitación de circunscribir una perspectiva, pero por otro lado permiten un buceo más a fondo dentro de una serie documental homogénea que registra constantes y evoluciones.

Textos de las misiones del Paraguay

Los documentos sobre las misiones fueron de gran importancia para la Compañía de Jesús. Tempranamente las autoridades en Roma estimularon su producción. Polanco, el secretario de Loyola, aclaró los fines buscados: "se debe usar diligencia en comunicar semejantes nuevas a personas que con ellas se consuelan, despiertan y animan a bien hacer, y otras se aficionan a la Compañía, para entrar en ella...o para ayudarla." (Sierra 60). En 1547, Loyola pedía que los misioneros escribieran "de todo cuanto parezca necesario para el culto de Dios y ayuda de las almas"(61) Mientras que en 1554 sostenía:

Muchos que en esta ciudad leen con mucha edificación suya las letras de Indias suelen desear y lo piden diversas veces que se escribiese algo de la cosmografía de las regiones donde andan los nuestros, como serían, cuán luengos son los días de verano y de invierno, cuándo comienza el verano, si las sombras siniestras o a la mano diestra. Finalmente si otras cosas hay que parezcan extraordinarias, se dé aviso, como de animales y plantas no conocidas, o no en tal grandeza, etc. Y esta salsa, para el gusto de alguna curiosidad no mala que suele haber en los hombres, puede venir en lasletras o en otra parte. (Sierra 62-63).

El carácter privado y público y heterogéneo de la documentación misionera se debía a la pluralidad de metas: informar, dar prestigio, incitar a la devoción, a las vocaciones sacerdotales y a dar limosnas y hasta a entretener. Por otra parte, la heterogeneidad de contenidos y formas estaba condicionada por esa variedad de funciones y de públicos a los que se dirigían los escritos. Durante el siglo y medio de existencia de las misiones, los misioneros produjeron un abundante universo textual. Una tipología primaria de ese conjunto incluiría esta división:

A) Las comunicaciones internas en la Compañía (principalmente las cartas anuas: informe anual dirigidos al General en Roma sobre el estado de la provincia). No se crea

que las anuas eran un balance seco y descuidado. Se solía designar como redactor al sacerdote de mejor prosa de la provincia que producía un documento de pulido estilo. Por ejemplo Peramás, sobresaliente a los veinticinco años por su conocimiento de las humanidades "corrió con la importante y difícil tarea de escribir las Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay...con entera satisfacción, compuso las extensas y elegantes Anuas de aquel tiempo (Furlong "Prólogo a La República" 11). Las anuas provenientes de las misiones circulaban y se archivaban en las casas de jesuitas alrededor del mundo y eran difundidas como escritos, piadosos, instructivos, etc. hacia el exterior de la Compañía.

B) Correspondencia particular de los misioneros con personas residentes en Europa a quienes relatan su peripecia personal y describen la tierra y la gente y principales eventos. Las cartas circulaban copiadas y luego eran impresas ya que era escaso lo privado que contenían. Ejemplos: la Carta a Comental (1645) de Antonio Ruiz de Montoya, la Carta a Calatayud (1747) de Cardiel, el Diario del destierro (1768) de Peramás.

C) Textos destinados al trabajo pastoral dirigidos en última instancia a los indígenas aunque primariamente los maneje el misionero, (devocionarios, catecismos, manuales de confesión, meditaciones, vidas de santos, etc.) y los dirigidos al misionero exclusivamente (diccionarios, gramáticas, vocabularios). También aquí se debe incluir, aunque parezcan demasiado alejados de los anteriores, a los documentos destinados al mantenimiento de las misiones, como por ejemplo los tratados de práctica médica o de agricultura. Estos, por su grado de especialización temática y geográfica, difícilmente salieron de las manos de sus destinatarios originarios.

D) "Ensayos" del estilo de las crónicas, las historias, descripciones de territorios, su fauna, flora y grupos humanos, los mapas y planos (independientes o adosados al ensayo), los "pareceres" (informes sobre una situación o la ética de las instituciones o su funcionamiento), etc. Es el grupo más voluminoso, en cada texto se conjuga una variedad de disciplinas y se busca la acumulación de un saber enciclopédico al estilo de los tratados de historia natural y moral, de acuerdo a la distinción hecha por José de Acosta. Ejemplo de obras de este tipo es la Historia de la provincia paraguaya de la Compañía de Jesús (1674) de Nicolás del Techo, los escritos de Antonio Sepp (1696), El Paraguay natural, cultivado y católico (1798, parcialmente inédito) de José Sánchez Labrador, Hacia allá y para acá (1779) de Florián Paucke, la Historia de los abipones (1783-1784) de Martín Dobrizhoffer, etc.

Es en esta última categoría mencionada donde puede hallarse una visión de mayor riqueza sobre las misiones y las relaciones entre los misioneros y los pueblos indígenas. Esto es así debido a la variedad y amplitud de la temática que abordan. En efecto, estos textos se caracterizan por la mezcla de tipos discursivos y de formaciones textuales que hay en su interior (autobiografía, historia, testimonio, diario, "travelogue", tratado de las diversas disciplinas, etc.). Cada uno de ellos alberga, por un lado una variedad de formas y por el otro, una variedad de funciones en la actividad institucional de la cultura.⁶

⁶ Me refiero a la distinción entre tipo discursivo y formación textual que hace Mignolo ("Cartas, crónicas y relaciones 57-58) basándose en Foucault L'Archeologie du Savoir y L'ordre du discours). Define el tipo discursivo diciendo que "todo acto escrito de lenguaje se pliega a una 'forma' (tipo) preestablecida en la sociedad de en la cual el acto de lenguaje tiene lugar" y a la formación textual como "el nivel institucional de la actividad verbal escrita" de la que pone por ejemplo, la novela en la actividad literaria o el tratado en la filosófica.

Aunque denomino ensayo a esta abigarrada especie de escritos misioneros son diferentes de textos como los redactados por Montaigne (*Essais*), Bacon (*Essays*), Adam Smith (*Essay on the Wealth of the Nations*), Mariátegui (*Siete ensayos sobre la realidad peruana*), Pedro Henríquez Ureña (*Seis ensayos en busca de nuestra expresión*). Uso el término ensayo en el sentido que le da Alfonso Reyes: "el centauro de los géneros" o sea un híbrido, o como dice Réda Bensmaïa "an atopic genre or, more precisely, an *eccentric one*" (Oviedo 11-20). Lo que tienen de ensayo estas obras de jesuitas es su pluralidad temática, producto de su afán por interpelar a diversos lectores con diversas funciones. Lo que no tienen de ensayo es lo que Real de Azúa subrayó como un elemento distintivo del género: el "deseo de reaccionar contra...el alcance forzosamente restrictivo, la ambición conclusiva" (I, 15). Sucede lo contrario, los misioneros que redactaron los textos arriba citados, están firmemente anclados en sus convicciones católicas, las afirman sin necesidad de fundamentarlas y las aplican sin atisbo de duda a la realidad que describen. Tampoco dudan en profesar las virtudes de su orden religiosa. Por ende, tienen en común con el género ensayístico la heterogeneidad temática. La epistemología de su época no había fragmentado y especializado tajantemente las disciplinas (botánica, zoología, sociología, antropología, etc.) como será a partir de fines del siglo XVIII y más aún en el siglo siguiente. Además, los jesuitas autores de estos tratados eran primariamente misioneros; aunque con un bagaje de conocimientos considerablemente mayor que el de otros religiosos no eran especialistas en un saber científico determinado.

Dentro de la variedad de textos de jesuitas pertenecientes a la Provincia Paraquaria consideraré sólo obras de religiosos que tuvieron una vivencia directa como misioneros en

los treinta pueblos de guaraníes. De este modo, descarto aquellos textos historiográficos forjados mediante la consulta de fuentes que analizan impersonalmente el fenómeno misionero. Ejemplos de este tipo de obras son la ya mencionada de Nicolás del Techo, las historias de Pedro Lozano, de José Guevara y otros.

Este deslinde clasificatorio permite la concentración en un corpus específico. Los treinta pueblos de guaraníes formaron un conjunto dentro de la Provincia Paraquaria, fueron la experiencia inicial y más duradera y tuvieron una historia en común. Los escritos referidos a estas misiones tienen una homogeneidad que los diferencia de otros. Desde el momento que el objetivo central de esta tesis es el estudio de las relaciones entre los misioneros y los guaraníes, considero que las obras de carácter testimonial son las que pueden captar la especificidad de ese tipo de vínculo. La circunstancia de estar el narrador implicado en la experiencia que transmite hace que su escrito sea capaz de recoger las vivencias con mayor inmediatez. No sostengo que un texto así garantice una mayor "objetividad" del relato, categoría ésta superflua en toda representación textual ya que siempre es necesario plantearse la intención persuasiva del destinador. El misionero transmite aquello de lo que fue testigo, sólo con sus propias mediaciones, las que le son inherentes a toda persona autora de un texto, pero no le agrega las mediaciones de otros. Al contrario de las pretensiones de objetividad, es ese involucramiento con la materia narrada lo que habilita a que libere su carga ideológica sin las limitaciones de quién expone un asunto en el que no ha participado. Aunque los convencionalismos de género y discurso afectan por igual a los textos en los que el narrador está implicado en su relato como a aquellos en los que el narrador no se representa a sí mismo, para las metas

trazadas, resulta más conveniente la selección de obras en las que el misionero relata su propia experiencia, porque eso le permite flexibilizar con mayor liberalidad las reglas del discurso ensayístico de su época y cultura.

Caracterización y justificación de los cuatro textos

Además de haber sido escritos por jesuitas con una experiencia directa en las misiones paraguayas, seleccioné los textos estudiados en esta tesis doctoral por una doble característica: su riqueza informativa e ideológica y por cubrir los dos extremos cronológicos de la experiencia. La riqueza de la información etnográfica e histórica justifica el privilegiar el estudio de esos cuatro textos por encima de otros similares. Ellos describen con minucia la cultura indígena, el funcionamiento del sistema social de las misiones y por último, de su historia. Montoya aporta esos rasgos por informar sobre los inicios del sistema y los dos restantes misioneros porque lo evalúan a posteriori de su cancelación. Uno hace la apología de la implantación misionera y los otros, la defensa de su memoria. Así mismo, opté por tomar un texto que da cuenta del comienzo del sistema de misiones junto a otros tres que refieren el fin de la experiencia. Si bien, el contraste entre ellos es evidente, también brinda una perspectiva fecunda en la medida que permite cubrir el cambio y la permanencia de las representaciones de los misioneros.

Ruiz de Montoya y su *Conquista espiritual*

Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) nació y murió en Lima, Perú. Hijo natural de un caballero sevillano y de una dama limeña fallecida cuando él tenía cinco años.

Educado por los jesuitas, interrumpió sus estudios dándose a una vida turbulenta: "Me sucedieron muchas desgracias y peligros de perder la vida y hacerle perder a otros" dijo luego (Furlong Antonio Ruiz de Montoya 159). No obstante, arrepentido, entró al noviciado jesuita en 1606. Al año siguiente, tal como lo solicitó, fue parte de los dieciséis fundadores de la provincia de esa orden en el Paraguay. Se ordenó en 1611 y marchó a las reducciones del Guairá. Tres años después el provincial informaba de él: "Buen ingenio, juicio y prudencia, experiencia moderada, buena condición, sabe bien casos de conciencia, talento para los ministerios de la Compañía, aún de superior, muy buen obrero de indios y muy buen religioso" (Storni 426). Otro superior dijo luego: "Fue pecado quitarle los estudios, porque pudiera ser provincial" (Antonio Ruiz de Montoya 77).

Fue misionero diez años, luego superior de las misiones del Guairá entre 1622 y 1636 y, finalmente, superior de todas las misiones guaraníicas en 1636 y 1637. Fundó doce misiones, todas en el actual estado brasileño de Paraná. En 1631, guió el traslado fluvial hacia el sur de las misiones de Loreto y San Ignacio, atacadas por los *bandeirantes*. En 1637 fue a la corte como procurador especial de la provincia del Paraguay a solicitar protección a las misiones. Propuso al rey agravar las penas a la ley que prohibía esclavizar indígenas, que ese delito fuera caso de Inquisición e insistió en que las autoridades brasileñas colaboraran para su puesta en práctica. Varias peticiones se otorgaron pero sus planes se frustraron cuando los dos países ibéricos se separaron en 1640. Aunque se aprobó su pedido de dar armas de fuegos a los guaraníes para su defensa, la implementación se subordinó al criterio del virrey del Perú.

En Madrid, Montoya imprimió cuatro libros (además de los memoriales presentados al monarca), en 1639 Conquista espiritual hecha por los misioneros de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape y el Tesoro de lengua Guaraní. Al año siguiente, el Arte y Vocabulario de la lengua guaraní y el Catecismo de la lengua guaraní. Aunque invitado a quedarse en la metrópoli, se negó: "Señoras, esta corte de Madrid es muy buena para dejarla por amor de Dios" (Furlong Antonio Ruiz de Montoya 69). En 1643 pasó a Lima a completar su misión. Ya no volvió a las misiones, su labor en la corte virreinal y los conflictos políticos con el obispo asuncense, se lo impidieron. En 1650 a pedido de otro jesuita compuso un tratado sobre la oración, el Sílex del divino amor y raptó del ánima en el conocimiento de la primera causa, obra influida por las tradiciones místicas españolas y flamencas, publicada en 1991 (Rouillon XLIX-LXI). Habiendo deseado ser enterrado en la misión de Loreto, cuarenta guaraníes de la misma trasladaron sus restos a pulso hasta ella.

Una historia bibliográfica de la Conquista espiritual aclara las circunstancias de su lectura en cada momento. La obra ha circulado en diversas lenguas a través de diferentes públicos.⁷ La publicación misionera en lengua indígena sirvió de texto histórico de las propias comunidades. La primera reedición española está en los comienzos de la reivindicación de las misiones que se comienza a dar a fin de siglo, después de los severos ataques de la supresión de la orden y del acoso del liberalismo y la masonería en el siglo

⁷ Esta obra tuvo seis reediciones: en 1738, traducida al guaraní y publicada en la misión de San Nicolás; 1879, edición bilingüe guaraní-portuguesa en Río de Janeiro; 1892, en Bilbao es la primera reedición española; 1989, en Rosario, Argentina; 1993, en Saint Louis, traducida al inglés publicada por una editorial jesuita y 1996, en Asunción del Paraguay.

XIX. Las tres últimas versiones responden al interés y la conciencia del problema indígena reavivado por el Quinto Centenario de la invasión europea.

La Conquista espiritual es un texto de una extrema heterogeneidad. Alterna constantemente la información impersonal que ubica al lector en la región y sus habitantes con la descripción de las experiencias protagonizadas por el propio narrador. En el primer caso se dan datos de fauna, flora, historia, sociedad, cultura y religión indígena, el informe pormenorizado de las misiones fundadas, etc. En el segundo, se brinda el vívido relato de las "correrías" evangelizadoras por las selvas, las luchas con los *bandeirantes*, la conversión y el rechazo de los indígenas así como las maravillas sobrenaturales: apariciones demoníacas, divinas o de resucitados. Dice Maeder: "El autor se afana por buscar otra explicación natural, y parece sentir de modo muy particular, esa lucha entre el bien y el mal...de lo que no cabe duda es de la convicción con que Montoya acoge estas señales, en las cuales ve siempre piadosamente la mano de Dios y el misterio de lo sobrenatural en la conciencia de los hombres" ("Estudio preliminar" 26).

Cuando el texto provee la información científica, diríamos, sigue las reglas del tratado enciclopédico que informa exhaustivamente sobre el tema. El modelo disponible que tuvo Montoya es el de los escritores de su propia orden. En especial, la Historia natural y moral de Indias de José de Acosta, influencia explicable dada la gravitación intelectual que tuvo tanto en Perú, donde residió 16 años, como en España donde Montoya redactó su relato. Además, en la Historia del Nuevo Mundo, escrita por el también jesuita Bernabé Cobo, obra contemporánea a la Conquista espiritual, terminada en 1653 pero largamente inédita, se detectan "las mismas inquietudes" (Rouillon LXV).

La narrativa de vida en esta texto se manifiesta de dos formas: bajo una modalidad autobiográfica y de relato testimonial. Lo estrictamente autobiográfico consiste en la narración en tercera persona de la conversión de Montoya: se refiere a sí mismo como a "uno" que tuvo una visión durante los Ejercicios Espirituales. A mi juicio, en éste como en los otros textos en que se reparte la escritura autobiográfica de Montoya,⁸ es reconocible la influencia de las Confesiones de San Agustín, modelo clásico y accesible para el jesuita limeño. En el resto del texto, cuando se usa la narración en primera persona es para presentar al narrador como testigo directo de su deposición. Ese rasgo legitima al relato que se presenta para ser leído como documento de la realidad, un texto que no bebe de otras fuentes sino que se basa en lo que el narrador ha visto y participado. De este modo, la Conquista espiritual se relaciona con naturalidad con otras manifestaciones del discurso colonial. A la Historia verdadera de la conquista de México de Bernal Díaz del Castillo la une la condición de testigo del autor y el reclamo de veracidad apoyado en su propia experiencia. Pero mucho mayor es el vínculo de esta obra con esa otra serie textual en la que el cronista-testigo es un denunciante apasionado de la realidad. La expresión más universalmente conocida de ese tipo de literatura es la Brevísima relación de la destrucción de las Indias de Las Casas. Este rasgo permite ubicar a la Conquista espiritual dentro de una genealogía que se continúa hasta manifestaciones contemporáneas de la narrativa

⁸ La autobiografía nunca escrita de Montoya está dispersa en la Conquista espiritual, la carta a Comental (1645, editada por Furlong en 1964) y Ruiz de Montoya en Indias, (1662), la primera de sus múltiples biografías escrita por su amigo Francisco Xarque basada en las confidencias que aquél le hizo. Estos textos que no son exclusivamente autobiográficos, registran su período de vida "en el mundo", su proceso de conversión, las tribulaciones y visiones místicas que lo llevaron al sacerdocio y a convertirse en misionero fuera de su tierra natal.

latinoamericana. La misma defensa de los sectores marginados descendientes de los vencidos por la Conquista que define al testimonio latinoamericano producido en la segunda mitad del siglo veinte, ya se halla en la obra de Montoya.⁹ Es propio del discurso testimonial latinoamericano el propósito del narrador de documentar la lucha y el sufrimiento de un grupo determinado (al que se lo considera "mártir" de acuerdo a la etimología griega del término "testigo") y el empleo de una argumentación análoga a la jurídica para defender los derechos del grupo sobre el que se rinde testimonio.¹⁰ El tono legal y religioso de la Conquista espiritual es un seguro indicio del nexo existente entre ella y el testimonio contemporáneo. La obra se forjó en el contexto del debate sobre los derechos indígenas, que aún en el siglo XVII seguía vigente. Montoya es un religioso defensor de los guaraníes, de la Iglesia surgieron las voces de denuncia y el clamor de justicia. Esos dos factores determinan la forma y contenido de la obra. Con estos antecedentes, se explica que más de tres siglos después, el discurso testimonial

⁹ Testimonios como Si me permiten hablar de Domitila Chungara-Moema Miezzer, Hasta no verte Jesús mío de Jesusa Palancares-Elena Poniatowska y Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia de Rigoberta Menchú-Elizabeth Burgos son dentro del canon del género las obras más afines a esta relación con los textos de denuncia colonial. No es casual el que al mismo tiempo sean textos que particularizan en la condición femenina y que vehiculizan la voz de los sectores más oprimidos de la sociedad latinoamericana.

¹⁰ Francisco Bustamante. "La impronta jurídica y religiosa en el discurso testimonial latinoamericano". En otras palabras, otras historias. Hugo Achugar ed. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994, 61-90, examina en detalle ese molde que condiciona al género y que aquí se explica por sus antecedentes textuales producidos a raíz de la defensa del indígena por figuras eclesiásticas como Las Casas y Montoya. Hace falta, de todos modos, una total relectura de los testimonios del siglo veinte desde la perspectiva del condicionamiento creado por el discurso colonial de denuncia social de la Conquista y el colonialismo.

latinoamericano quedara marcado por la impronta jurídica y religiosa fraguada en la Colonia.

Madrid fue el locus de enunciación de esta crónica y eso determinó la intención del texto. Forjada primariamente como instrumento de la causa que siguió Montoya en la corte, debía sensibilizar al monarca y a su burocracia, mostrando las injusticias contra los guaraníes y retratar a éstos como seres confiables al punto de atreverse a pedir armas de fuego para ellos. Esto explica el tono de propaganda religiosa y de exaltación de la meritoria obra de la Compañía, a la cual el misionero presenta en su relato convirtiendo en poco tiempo a salvajes antropófagos en dóciles súbditos y fervorosos cristianos. Visita al Rey y composición del texto son la misma cosa, declara en la Introducción que se ha visto obligado a "acudir a la Real Corte y pies de su Majestad...a pedir instantemente el remedio de tantos males que amenazan muy grandes estorbos de su real servicio, y dijera mejor, daños y peligros de perderse la mejor joya de su corona real" (47). Aunque redactó tres memoriales con las peticiones concretas, la Conquista espiritual es el documento de mayor relevancia en su misión diplomática porque en ella brinda el contexto completo del asunto que tramita y porque le da encarnadura a sus reclamos.

Fue un informe producido en los inicios del sistema misional y redactado por un religioso curtido en la conversión de los indígenas, abunda la observación etnográfica del guaraní en su estado anterior a la asimilación cultural por los jesuitas. También esta información se justifica por el hecho de que Montoya debía ser enfático y claro para poder imponer a los guaraníes del Paraguay en el centro de las atenciones de la alta burocracia colonial. Era el testigo de las atrocidades en una tierra periférica que no aportaba metales

al erario, cometidas contra indígenas ignorados que para el prejuicio etnocéntrico europeo no brillaban por su fastuosa civilización material. Para poder demostrar la relevancia de su causa, tenía que mostrar el objeto de su lucha, por ello, la tierra del Paraguay y su gente debían visibilizarse dentro del conjunto de territorios sometidos y tornarse familiares al lector metropolitano.

La Conquista espiritual sorprende al lector contemporáneo porque abundan hechos sobrenaturales como causa de los acontecimientos. Montoya vive en un mundo de omnipresencia divina y demoníaca. Su relato se inscribe dentro de la Historia Sagrada, o sea que la agencia de los acontecimientos corresponde a la voluntad divina y la rebelión contra su plan es pecado, tal es el plano en que coloca a los encomenderos y a los *bandeirantes*. Por ello, este texto es primariamente un llamado a la conciencia cristiana del monarca para que actúe como instrumento privilegiado de Dios.

Cardiel y sus *Declaración de la verdad* y *Compendio de Historia del Paraguay*

José Cardiel (1704-1781) nació en Alava (La Rioja) y murió desterrado en Faenza, Italia. Ingresó a la Compañía en 1720 en Medina del Campo, allí hizo una sólida amistad con su maestro de retórica y filosofía, el P. Pedro Calatayud, a quién luego escribió varias cartas descriptivas de las tierras que recorría y sus pobladores. Cardiel llegó a Buenos Aires en 1729, ya siendo sacerdote. Sus casi cuarenta años como misionero en la región se pueden dividir en tres etapas. Unos doce años como misionero entre los guaraníes, la experiencia más dura que tuvo allí fue en 1735 cuando cuando hizo de capellán del ejército indígena que reprimió a los comuneros alzados de Asunción. Luego salió por

varios años del área guaraní. En 1743 fundó la primera reducción de mocobies, cercana a Santa Fe. Más adelante participó de una fabulosa expedición científico-evangelizadora por mar a las costas de la Patagonia en búsqueda de la mítica Ciudad de los Césares y de indígenas a quienes enseñar el cristianismo. En 1747 organizó con otro misionero, la reducción de los pampas en Nuestra Señora del Pilar hacia el sur de Buenos y en las proximidades de la actual Mar del Plata. La misión fracasó y Cardiel emprendió otro viaje hacia el sur. De todas estas exploraciones dejó un detallado y abundante registro cartográfico. Entre ambos viajes, Cardiel escribió en 1747 la Carta relación de las misiones jesuíticas del Paraguay, inédita hasta 1953. Posteriormente, estuvo con los abipones del Chaco, y fundó la misión de San Jerónimo (actual ciudad de Reconquista).

En su última etapa americana, Cardiel retornó con los guaraníes. Se involucró en el conflicto originado por la firma del Tratado de Madrid y la Guerra Guaranítica. Era un crítico acérrimo del tratado y se lo comunicó al P. Altamirano, el jesuita enviado por Roma encargado de que los misioneros convencieran a los guaraníes de abandonar pacíficamente los siete pueblos y migrar fuera de la zona cedida a Portugal. Cardiel sostuvo el derecho a discrepar con el máximo superior jesuita: "[P]ara saber que no obligan los preceptos de nuestro Padre General basta saber la doctrina cristiana y que de este dictamen son los Padres Maestros de Córdoba y todo hombre de juicio medianamente instruido. Que en Turquía no se cometería injusticia tan notoria y que ¡ay de aquellos que concurren activos a la mudanza!" (Mariluz Urquijo 11). Altamirano lo sancionó prohibiéndole por "santa obediencia" hablar o escribir sobre el Tratado de Madrid y lo alejó del escenario bélico. Sin embargo, la falta de misioneros hizo que se lo llamara a

prestar funciones. Desde ese entonces, Cardiel tuvo un rol ambiguo y complejo. Por su conocimiento de la lengua y la psicología indígena, actuó como mediador entre los guaraníes y el ejército hispano-lusitano encargado del traslado de las misiones y de la demarcación de las nuevas fronteras. Los partidarios del tratado lo acusaron de retardar la migración guaraní y de incitar bajo cuerda la resistencia armada. Decían también que había ganado para su causa a diversas autoridades coloniales. Después de que España rechazó el tratado y los siete pueblos volvieron a sus tierras, Cardiel se abocó a la reconstrucción de uno de ellos. Fue otra vez capellán de los guaraníes que reconquistaron la Colonia de Sacramento. Poco después sobrevino la expulsión, en 1769 llegó a Faenza y se dedicó a la escritura y la cartografía de la inmensa región que recorrió. Redactó la Breve relación de las misiones del Paraguay (1771), que fue publicada en 1913 como apéndice a la obra de Hernández.

Las circunstancias de enunciación de la Declaración de la verdad permiten tipificarla como una obra de polémica. En 1758, llegó al campamento del ejército hispano-lusitano la Relação abreviada da Republica que os religiosos jesuitas das Provincias de Portugal e Hespanha estabelecerão nos dominios ultramarinos, un libelo inspirado quizá por el Marqués de Pombal que recapitulaba las acusaciones contra esa orden desde un siglo atrás con el agregado de la presunta instigación de la sublevación guaraní al Tratado de Madrid. Aunque hubo una impugnación escrita por un militar español, Cardiel declara que decidió responder con "buen término...moderación y...suavidad" (161). Así escribió la Declaración de la verdad contra un libelo infamatorio impreso en portugués contra los PP. jesuitas misioneros del Paraguay y Marañón. El provincial aprobó la circulación del

manuscrito entre los misioneros y las autoridades coloniales, pero debido a la frágil situación de los jesuitas en la época, no autorizó que se publicara. Recién vio la luz pública en 1900 en Buenos Aires, rescatado del olvido por el historiador jesuita Pablo Hernández, uno de los principales responsables de la campaña reivindicativa de la orden, visible a comienzos de siglo luego de los ataques durante todo el siglo anterior por políticos liberales y la masonería. El valor reivindicativo de la obra lo denota el encendido estudio preliminar de Hernández quien polemiza acremente con el liberal paraguayo Blas Garay y afirma que la publicidad de este texto evitará que se sigan repitiendo falsos cargos contra los jesuitas y las misiones.

La fuerza del alegato de Cardiel reside en su activo protagonismo en los acontecimientos de la Guerra Guaranítica y a sus amplios conocimientos de la tierra y su gente. El jesuita erige una convincente defensa de las misiones y de las acusaciones a su orden, apoyándose tanto en el conocimiento detallado de la materia de la que habla, lo que le permite demostrar errores obvios y contradicciones. Además el texto reconstruye de forma erudita y exhaustiva la historia de los ataques con frecuente transcripción de documentos y enumeración de detalles que sólo un testigo podía conocer.

Cardiel enfrenta prolijamente cada una de las acusaciones contra los jesuitas en las misiones. En una primera parte enfrenta los cargos añejos: que los jesuitas prohíben el acceso de españoles a las misiones, que prohíben el uso de la lengua castellana, que fomentan la obediencia ciega de los nativos, que éstos no conocen otro Rey que a los misioneros. Ello le obliga a describir el funcionamiento de las reducciones, tanto la vida espiritual y material de los indígenas como el porte y gobierno de los misioneros. En una

segunda parte, se concentra en el cargo de instigar la rebelión indígena. En esta parte, el jesuita apela a su conocimiento directo de los hechos en virtud de ser testigo y actor de los mismos, lo que le permite hacer en minucioso relato en primera persona de los enfrentamientos entre los guaraníes y el ejército conjunto.

Luego de referir las causas de la expulsión de los jesuitas de los territorios brasileños, ocurrida cuatro años antes de la publicación de su escrito, Cardiel citar al libelista al Tribunal divino. Vale decir, lo enfrenta al castigo de Dios, no por querer arrebatarse las tierras de las misiones, sino por haber difamado a los misioneros. De este modo, deja en claro el carácter apasionado y militante de esta obra, que no dudó firmarla con su nombre y apellido.

El Compendio de la Historia del Paraguay sacado de todos los escritos que de ella tratan y de la experiencia del autor que habitó en aquellas partes (1780), fue la última obra de Cardiel, fallecido un año después. Al contrario de la obra antes mencionada, la firmó con el seudónimo de presbítero José Darceli, un anagrama¹¹ de su apellido. Quizá apelara seudónimo para evitar que se descalificara su obra como una apología comprometida. Cardiel habría pensado que luego de lo que había escrito y actuado era percibido como un fanático defensor de las prerrogativas de su orden religiosa. En esta coyuntura, pensaría que los escritos de un jesuita expulso serían fácilmente desacreditados y que conviniera ocultar su identidad autorial. Pero delata su identidad con varios datos de primera mano,

¹¹ "Anagrama: palabra o palabras formadas por la reordenación de las letras que constituyen otra u otras palabras: Gabriel Padecopeco (Lope de Vega Carpio)". (Lázaro Carreter 42).

por ejemplo: la detallada descripción de la vida de las misiones revela que el autor es un misionero encubierto, ya que nadie ajeno a los jesuitas podía vivir en los pueblos. Cardiel no disimula mucho, aunque guarda la forma para dar mayores visos de objetividad.

Esta es una obra más analítica y calma que la anterior ya que defiende a las misiones *ex post facto*, éstas ya no existen y la suerte de la Compañía está echada. Eso explica su franqueza. Las relaciones con el indígena las muestra mucho más descarnadamente que sus antecesores. La "conquista espiritual" es para él un capítulo posterior y no excluyente de la conquista a secas. Sostiene que las reducciones son aplicables a los indígenas semisedentarios como los guaraníes, pero infructuosas entre los que llama "indios vagabundos". No oculta sus prejuicios, retrata al guaraní como a un infante perpetuo, carente de iniciativa propia y bueno sólo para actividades imitativas y no creativas. En el momento en que redacta esta obra, el ex-misionero ya es inútil idealizar al indígena para captar la admiración y simpatía europea sobre él y sus compañeros. Además, defiende la Conquista española en general, ataca la obra de Las Casas y exalta a los conquistadores. Esta postura hace de él un discrepante con la primacía de la "conquista espiritual" y desmiente la opinión de que los jesuitas se oponían a la conquista armada.

En suma, el Compendio de historia es un texto en que se mezclan los rasgos del tratado historiográfico con las impresiones del autor sobre las cualidades de los indígenas y sobre la labor de los jesuitas vista desde adentro de esa práctica.

Peramás y su *La República de Platón y los guaraníes*

José Manuel Peramás (1732-1793) nació en Mataró (Cataluña) y murió exiliado en Faenza. Se educó con los jesuitas, ingresó en la Compañía y estudió filosofía en la

universidad de Cervera. Pasó a la provincia Paraquaria en 1755, residiendo en Córdoba hasta que fue ordenado sacerdote tres años después. Hasta 1763 trabajó en la reducción guaraní de San Ignacio Miní, labor de sólo tres años que interrumpió para enseñar Retórica en la Universidad de Córdoba pues la llegada de un grupo de jesuitas jóvenes obligó a sus superiores a dedicarlo a la enseñanza interna. Permaneció en esa tarea hasta que llegó la expulsión. En tierra americana publicó en 1766 Laudationes quinque, en exaltación de la memoria del sacerdote fundador del Colegio de Monserrat (Córdoba). Peramás redactó después el Diario del destierro o la expulsión de los jesuitas de América en tiempos de Carlos III, que terminó en Turín en 1768 catorce meses después de iniciada la expulsión. Se trata de la única obra dedicada exclusivamente al tema. En ella relata minuciosamente lo sucedido desde que es apresado en Córdoba hasta su establecimiento en Faenza y añade información sobre el exilio de jesuitas de otras provincias americanas. Residió en esa ciudad italiana, formando una misma comunidad religiosa con varios jesuitas, entre los que estaba José Cardiel. Al igual que antes, Peramás cultivó el recuerdo de compañeros de religión que le precedieron y que consideraba insignes. "Peramás decidió consagrar su exilio a escribir una galería biográfica de los jesuitas más ilustres de la provincia del Paraguay" (Marzal I 406). Así nacieron dos obras escritas en latín De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum, Faenza, 1791 y De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum, Faenza, 1793. Pero murió antes de ver impresa esta última. En ella estaba inserto De administratione comparate ad rempublican Platonis comentarii, que en 1948 fue publicado de forma independiente y traducido al castellano como La República de Platón y los guaraníes con prólogo del jesuita Guillermo Furlong.

El último texto de Peramás muestra su peculiaridad y la imposibilidad de incluirlo en la Literatura Colonial en cuanto es una obra que no fue escrita en español. El latín fue una lengua del discurso colonial, desde los días en que Pietro Martire d'Anghiera escribía en esa lengua las primeras noticias que le referían sobre la exploración del nuevo mundo hasta los albores de la Independencia, en que el expulso mexicano Rafael Landívar cantaba a su patria en la Rusticatio Mexicana. Aunque es obvio, que no todo texto escrito en esa lengua pudiera ser considerado como "literario". Era, sin embargo, la lengua del estrato letrado colonial más selecto, un código lingüístico válido en los claustros eclesiásticos y universitarios y en los medios jurídicos y burocráticos.

Anderson Imbert define el campo de la Historia de la Literatura Hispanoamericana de acuerdo a "una historia de los usos expresivos de la lengua española en América" (9). De este modo, el texto de Peramás está excluido. Pero su lectura se legitima por el interés que despierta a una comunidad de lectores involucrados con la realidad colonial latinoamericana y sus repercusiones en el tiempo presente. Así el texto es leído desde la perspectiva de la crítica y teoría cultural y no por la forma en que brillan su estilo en de la lengua española.

El usar hoy la edición en español del texto de Peramás denota que el latín ya no es lengua de comunicación, y que su traducción y publicación autónoma permitieron que ganara lectores capaces de insertarlo dentro de la serie textual de denuncia del colonialismo. Esos lectores la leen no con curiosidad de anticuario sino con la mirada puesta en el horizonte de las secuelas contemporáneas de la colonización en América Latina. Para que sucediera ese fenómeno de lectura fue imprescindible la traducción.

Hubiera sido imposible si la obra hubiera permanecido en su lengua original, no por incapacidad de leerla, sino por una ilegibilidad inherente ya que el latín no es más una lengua de comunicación en América Latina. A la luz de la lectura contemporánea de esta obra, surge con claridad que lo que le otorga natural filiación dentro de la semiosis colonial a este texto es su referente, el sistema de misiones. Lo que antes era un escrito más de un jesuita del siglo XVIII capaz de interpelar a un restringido núcleo de lectores, al traducirse se tornó legible para una comunidad interpretativa constituida por todos los interesados en conocer los avatares del colonialismo en ese tiempo y lugar.

La República de Platón y los indios guaraníes es un texto que pudo independizarse con naturalidad de aquel que le daba cabida original. Mientras que la temática de la obra mayor es la exaltación biográfica de antiguos jesuitas de la provincia, mayormente de Córdoba, la obra traducida es un tratado cuya finalidad es demostrar la adecuación de las misiones de guaraníes a los ideales platónicos. Peramás fue un hombre de letras, un pensador y docente de la Compañía que añadió a esa condición primaria la experiencia del trabajo pastoral directo, que aunque breve, le permitió testimoniar en su obra lo que había experimentado directamente. De allí, que esta obra, la más cercana al tratado adquiera valor testimonial, porque las características del sistema son referidas con la seguridad y propiedad de quien las ha observado desde su interior y desde su práctica personal.

El tema de La República de Platón y los guaraníes es la Utopía, no como, planeamiento teórico de una sociedad futura sino como demostración de que ella había cristalizado en las misiones paraguayas. Peramás oíse sitúa en un diálogo polémico con los filósofos de la Ilustración y sostiene que la sociedad ideal que estos habían soñado ya

había sido llevada a la práctica entre los guaraníes gracias a la acción de los jesuitas. El texto tiene el enorme interés de permitir entrar a fondo en la compleja posición de los jesuitas respecto a la Ilustración. Se trata de una relación ambigua, ya que por un lado, en su militancia de la causa indígena, Peramás se enfrenta a las fuerzas de la explotación colonial y por ello se acerca a los enemigos ilustrados del despotismo monárquico. Pero por el otro, se enfrenta a estos últimos (personificados en el holandés Cornelius de Pauw y en el Abate Raynal), a los que tilda de representantes de un "sensualismo ateo y hedonista" a quienes acusa de desconocer la auténtica naturaleza del indígena. En el último capítulo del texto, Peramás es explícito en señalar que los filósofos naturales no sólo no habían plasmado la utopía sino que con la Revolución Francesa habían hecho todo lo contrario, haciéndose merecedores a ser considerados más bárbaros que los indígenas nómades que no habían podido ser reducidos.

Sorprende en el texto de Peramás la presencia de un plano de la misión de la Candelaria. Se trata de un documento único en su especie, ya que no existen otros similares que describan la planta urbana de una misión. El plano muestra en detalle la estructura del pueblo que era la sede del superior de las misiones y por ende, era considerado la capital de los treinta pueblos de guaraníes. Las diferentes partes del pueblo están representadas y poseen un número que remite a un cuadro que explica el tipo de construcción o espacio que así se designa. En la parte inferior de la lámina existe un cuadro que establece la población de cada pueblo de acuerdo al censo de 1767. Los planos, así como los mapas, son una serie narrativa diferente a la del texto escrito. El plano incluido en La República de Platón y los guaraníes tiene una jerarquía informativa

no menor a la parte escrita de la obra, en cuanto aporta una imagen visual de la distribución del espacio en la misión. Esa imagen da una firme evidencia de la austeridad de los edificios de las misiones, el orden interno imperante a partir de la uniformidad en las construcciones y sobre todo, la igualdad de las casas de habitación de los indígenas.

Ponderación global de los cuatro textos

Tres de las obras seleccionadas, con el tiempo, fueron olvidadas por haberse mantenido inéditas o no haber sido reeditadas. En general hubo un gran hiato entre el momento de su redacción y el de su publicación (o de su reedición), rasgo común a muchos textos del período colonial. Esto era particularmente agudo en el Paraguay y el Plata debido a las enormes dificultades que había para imprimir en toda la región. La primera imprenta comenzó a funcionar recién en 1700 en la misión de Loreto y "no ejerció acción alguna fuera de las Misiones: fue un hecho de planteamiento y proyección internos" (Plá 275). Montoya logró publicar su obra porque la redactó en Madrid, tomando como modelo las cartas anuas de los años anteriores que él mismo había redactado.

Inevitablemente, los manuscritos sobre el Paraguay y el Río de la Plata sólo llegaban a libro inmediatamente después de su redacción si su autor pasaba a Europa.¹² Dadas esas dificultades, había que conformarse con la duplicación manual del manuscrito reducida a

¹² La primera crónica sobre la región la escribió Ulrich Schmid, fue impresa de inmediato en Nuremberg en 1567. La Argentina, epopeya de Martín del Barco del Centenera tampoco se demoró en publicarse en Lisboa en 1600. En cambio, cuando el autor permanece en la región, la publicación se dilata por siglos. Así fue con la primera obra de largo aliento escrita por un mestizo asunceño, la crónica La Argentina de Ruy Díaz de Guzmán, terminada en 1602 y publicada en 1836 en Buenos Aires. Se le llamó "La Argentina manuscrita" para diferenciarla de la otra obra del mismo nombre.

los miembros de la Compañía. Aún así, se editaron y reelaboraron textos dirigidos al interior de la orden, luego destinados al público externo. Pero eso fue en los primeros tiempos, cuando las misiones eran motivo de gloria para la orden y no estaban bajo el fuego de sus enemigos. En cambio, tres de las obras aquí estudiadas se redactaron en el siglo XVIII; una de ellas (Declaración de la verdad), cuando la Compañía estaba a punto de ser expulsada de Indias y las otras dos obras fueron redactadas cuando esta congregación ya había sido disuelta. En esas circunstancias varios manuscritos cayeron en el olvido o se perdieron.

Se puede cuestionar la coherencia del corpus de análisis con textos de rasgos diversos. Las obras seleccionadas relatan la historia de las misiones y los acontecimientos en que se involucra cada misionero. No obstante, La República de Platón y los indios guaraníes, aunque se refiere a un pasado, la descripción estática del funcionamiento del sistema predomina sobre la narración de los acontecimientos. También es discutible agrupar obras separadas por una distancia cronológica de alrededor de un siglo y medio. Las diferencias que saltan son notorias. De cosmovisión en primer lugar, el misticismo de Montoya que ve en todo la mano de Dios o la del demonio, no puede ser la misma forma de mirar el mundo de los otros dos, en un siglo en el que la ciencia y la razón se han impuesto definitivamente como paradigmas interpretativos de la realidad y la historia. Nunca Cardiel explica las maquinaciones portuguesas como producto del demonio o a Peramás atribuye a milagros la conversión de los indígenas, por ejemplo. En Montoya, el carácter de criollo con estudios improvisados y acelerados que lo anclan en las concepciones más tradicionales de su época, explica esa diferencia respecto a los otros

jesuitas metropolitanos de larga y reposada formación humanística europea. Pero sería errado e injusto atribuir la cosmovisión del peruano a sus limitaciones, porque es la misma que poseen otros misioneros jesuitas de su época, por ejemplo los "robe noir" franceses que explican el rechazo de los algonquinos y hurones a su predicación por la acción del demonio entre los bosques de la Nouvelle France. Vale decir, que son hijos de su tiempo y sus ideas, responden a una común episteme en la que el catolicismo es hegemónico. Igualmente, los sacerdotes del siglo XVIII no pueden sustraerse al espíritu de su época.

Mayor es la diferencia cuando se nota la determinación que ejerce el momento histórico en cada uno de los tres misioneros. Montoya escribe convencido de que para que la Corona proteja a las misiones basta con proveerla de la información necesaria. Para él, las misiones son un presente que hay que defender y un futuro a impulsar. Los otros dos misioneros, en cambio, han visto a la Corona, no sólo desguarnecer a los indígenas entregándolos a los encomenderos y a los portugueses, sino expulsar a los misioneros y promover la desaparición de la Compañía. Para ellos el sistema misionero es cosa del pasado, una experiencia histórica cancelada de la que pueden resaltar sus bondades como modelo utópico y así defender la honra de la desaparecida orden ignaciana, pero en todo caso, es sólo válida como motivo de especulación intelectual. En síntesis, mientras que el limeño se ve formando parte de una Iglesia, una Corona y una Compañía de Jesús militantes en la conquista espiritual, los dos españoles se sienten partes de una Iglesia y una Corona que se baten en retirada ante los golpes de las "Luces" y de una Compañía que es sólo un recuerdo.

Es notoria la diferencia de actitud entre los misioneros con respecto al indígena. Montoya y Peramás dan una clara imagen positiva, pero Cardiel subraya la corrupción de los "indios bárbaros" y las enormes limitaciones de los reducidos. Para el peruano la maldad de algunos indígenas es producto del demonio y aún así es combatible. Posee una visión exaltada de la bondad indígena, éstos, una vez convertidos al cristianismo superan en virtudes a los europeos. Esta postura se explicaría por la necesidad que tenía de persuadir al monarca de que se concedieran armas de fuego a los indígenas, a quienes llamaba "la mejor joya de la corona real". El pedido sería absurdo si los destinatarios fueran depravados y desprovistos de humanidad. Peramás, por su parte está enzarzado en el debate con los filósofos enemigos de los jesuitas. Procura enfatizar la bondad innata de los nativos en contraposición a la artificiosidad de la civilización europea. Peramás sostiene que la utopía de los filósofos no sólo ha sido una ensoñación nunca plasmada, sino que cuando se quiso hacerlo desembocó en la barbarie del Terror de la Revolución Francesa. Sin embargo, dice Peramás, los denostados jesuitas llevaron a la práctica una utopía. Ese logro, sostiene, sólo fue posible merced a las características del "buen salvaje" guaraní. Cardiel expresa un rotundo pesimismo respecto al indio. Con los "indios vagabundos" o sea, los nómades cazadores y recolectores, no ve otra opción que la reducción mediante las armas, sólo luego se aplicarían métodos pacíficos. Opina que el indígena está intrínsecamente inhabilitado para llevar una vida sin la tutela misionera.

El antropólogo jesuita Melià interpreta las grandes diferencias entre los misioneros respecto al indígena y postula la existencia de dos etapas cronológicas con distintas posturas. A su juicio, al comienzo el misionero "tiene más fe en las posibilidades de un

verdadero diálogo" y se juega totalmente a esa posibilidad. Esta actitud concuerda con el activismo optimista y místico de Montoya. Dice Melià que en una segunda etapa, "cuando el misionero no ha podido establecer el diálogo--muchas veces por su propia culpa--se da el momento de la frustración que a menudo conduce, a su vez a la negación del otro". Añade que "la imagen del guaraní es brutalizada recién en el siglo XVIII" e identifica con precisión a ciertos misioneros representativos entre los que menciona a Cardiel (Escobar 166-167). Aunque Peramás, que vivió la segunda etapa hasta el final, no adopta la visión brutalizada del indígena. Pero puedes ser por su breve experiencia misional, en contraste con la dilatada carrera de Cardiel, el misionero de mayor experiencia con indígenas de la región.

En conclusión, existen claras diferencias entre las cuatro crónicas pero no un contraste marcado. Son más los nexos que las acercan que las diferencias que las separan. La existencia de los contrastes es saludable, la homogeneidad y la coherencia del agrupamiento de los cuatro textos no se ve afectada y al contrario, permite sacar partido de ellas al posibilitar un análisis comparativo.

El contexto: las reformas religiosas de la Modernidad

Con la disidencia iniciada por Lutero y continuada por Calvino, Zwinglio y otros teólogos rebeldes, la cristiandad europea se hundió en un hondo cisma que causó el nacimiento de iglesias independientes. El Papa perdió en dos décadas más territorios y poder que nunca antes. A diferencia de las disidencias anteriores, ahora la represión inquisitorial era insuficiente (Romano 125-129). La fuerza de la Reforma estaba en el

empuje de campesinos, burgueses y nobles que a sus críticas a la corrupción eclesiástica, unían sus deseos de mayores libertades. El movimiento reformista brotaba de profundos anhelos nacionales y aspiraciones de independencia. El nuevo enemigo tenía sus teólogos y sus predicadores, sólo podía combatírsele con una fuerte reacción de la Iglesia romana (Delumeau 16-29).

La Contrarreforma partió del Concilio de Trento (1545-1563). Fue una reforma de la Iglesia católica que modificó especialmente las obligaciones del clero, "Catholic renewal...represented an ecclesiastical effort to strenghten sacerdotal authority" (Hsia 7). Fue un cambio desde arriba, promovido por el papado y tendente a restaurar y centralizar la autoridad. También la Contrarreforma fue una lucha contra el protestantismo, tanto en el plano de la disputa teológica como en el reavivamiento de las devociones populares rechazadas por la Reforma y en la reconquista de los territorios de fe protestante, la vigilancia de los ya seguros y en la conversión de nuevos católicos fuera de Europa. Para todas estas tareas, el papado se valió de la acción de órdenes religiosas, las más antiguas y poderosas, como los franciscanos y dominicos, sufrieron una rigurosa depuración. Otras nuevas surgieron volcadas a un trabajo especializado, pero con el objetivo común de recuperar el trabajo directo con los fieles, cuyo abandono era visto como la principal falta interna que había permitido el progreso del protestantismo. Esas órdenes fueron aprobadas por el Papa luego de un minucioso escrutinio, como los capuchinos, los teatinos, las clarisas, y los jesuitas. Cinco teólogos de la Compañía de Jesús tuvieron una labor destacada en el Concilio de Trento, pero la gravitación de la orden trascendió esa coyuntura. Los jesuitas se convirtieron en el principal instrumento de

la Contrarreforma y en la mano derecha del papado, la reconquista del sur y oeste de Alemania y Austria para la Iglesia y la preservación de la fe católica en Francia y en otros países fue debida principalmente a sus trabajos (Pollen 312-320).

Auge y crisis de la Compañía de Jesús

La vida y personalidad del fundador Iñigo Lope de Loyola (1491-1556) marcó a la orden. El nombre "Compañía de Jesús" denota su carácter de contingente militar destinado al combate por la fe católica, "A mobile company, dedicated to the spread of the Catholic faith in imitation of the early apostles (Hsia 31). La formación de un jesuita es larga y exigente, uno de sus principales instrumentos son los Ejercicios Espirituales, creados por Loyola. Una práctica de introspección con la que el ejercitante busca conocer la voluntad de Dios respecto a su futuro y asegurarse su seguimiento. Previa a su ordenación el jesuita estudia de diez a quince años. Primero latín, luego estudios humanísticos, científicos, de filosofía y teología, combinados con prácticas de enseñanza y de apostolado. La meta fue forjar una elite munida de una sólida capacitación intelectual y de voluntad templada. La Compañía se rige por una estricta disciplina ("*perinde ac cadaver*") y centralización del poder; en cada provincia, los profesos, o sea los sacerdotes de la orden, eligen a sus representantes para la Congregación General, la que elige a un Prepósito General vitalicio. Éste nombra en cada provincia, por un término de tres años, al superior o provincial y además a los rectores de los colegios y otros cargos.

En 1540 el Papa Pablo III aprobó la Societas Jesu, la que a los tres votos ordinarios del sacerdote católicos de pobreza, castidad y obediencia, une un cuarto de

obediencia al Papa. A este voto especial, Loyola lo llamó "la causa y principal fundación" de su Compañía (Pollen 317). Los primeros jesuitas, siguiendo el viejo impulso evangelizador medieval quisieron lanzarse a la predicación contra los musulmanes, pero el pontífice romano los redirigió hacia las tareas planteadas por la Contrarreforma. Al morir Loyola, la Compañía tenía mil miembros--aunque, en una clara demostración de su espíritu selectivo, sólo 35 de ellos eran profesos--y diez provincias, dos de ellas fuera de Europa: Brasil e India. La orden avanzó rápidamente, el ingreso de Francisco Borja, duque de Gandía y virrey de Cataluña, quien además era el sobrino del papa Alejandro VI, fue decisiva. La fundación del Colegio Romano, luego Gregoriano, puso en manos de la Compañía la formación teológica de sacerdotes de otras órdenes. Siempre a disposición de la voluntad papal, los jesuitas se dedicaron a todo tipo de labor: enseñanza, investigación científica, especulación teológica, atención de enfermos y pobres, trabajo en misiones.

"Id, e incendiad el mundo" dijo Loyola. En consecuencia, el ardoroso espíritu militante de los jesuitas pronto se volcó a innumerables empresas evangelizadoras en los territorios europeos dominados por las iglesias reformadas o en tierras de los musulmanes o en desafío del contacto con quienes nunca habían sentido hablar del cristianismo. Para esas regiones extrañas en todo al espíritu europeo, los jesuitas desarrollaron un método de misión basado en la transmisión de los dogmas católicos compatibilizándolos con las peculiaridades de cada tradición cultural. La misionología jesuítica como inculturación se halla *in nuce* en los consejos de Loyola a dos sacerdotes que partían a Irlanda a sostener el catolicismo ante las persecuciones anglicanas.

Al tratar con gente y en especial con iguales o inferiores, hablad poco pero escuchad mucho y con voluntad, según sea su rango. Que los saludos y despedidas sean alegres y corteses. Si habláis con personas de influencia considerad primero (para ganar su afecto y atraparlos en vuestras redes para mayor servicio de Dios) como son sus caracteres y adaptaos a ellos. Si un hombre es de habla viva y apasionada, hablad del mismo modo, evitando las expresiones graves y melancólicas. Con aquellos que son circunspectos por naturaleza, reticentes y de pocas palabras, modelad las vuestras en correspondencia, porque eso es lo que a ellos les place. Con aquellos que son tristes, seréis afables, mostrando gran placer en luchar contra su ánimo decaído. Sed todas las cosas para todos los hombres (Lacouture 77).

Lacouture comenta que hay aquí una mezcla de Maquiavelo y de Montaigne. Ya se evidencia la maleabilidad de los jesuitas dispuestos a identificarse con algunos rasgos de sus interlocutores con tal que recibieran su propuesta sin recelo.

Varios jesuitas forjaron una misionología buscando la concordancia del cristianismo con las culturas asiáticas. Francisco Javier, el compañero de Loyola, que se dedicó a evangelizar primero en la India y luego en el Japón, justificó el uso de la vestimenta japonesa y la entrega de raros regalos para ganar la aquiescencia de los nobles del lugar, reflexionaba: "Un apóstol debe ser todas las cosas para todos los hombres y para conquistar a la gente del mundo, debe inclinarse un tanto hacia sus flaquezas." Para Lacouture en esas veintiseis palabras se condensan cinco siglos de historia jesuitica (124). El jesuita Alessandro Valignano, visitador y responsable de las misiones en todo el Lejano Este, atribuyó el escaso avance de la propagación del cristianismo en Asia a la falta de apertura de los misioneros a la idiosincrasia de sus oyentes. Aquellos, por ejemplo, se aferraban a pautas inherentemente europeas como la predicación en latín y solo obtenían incomprensión y rechazo. Diseñó en consecuencia, un método alternativo cuyas etapas son la adaptación, inmersión e inculturación. Matteo Ricci (1552-1610), encargado de

aplicarlo en China, invirtió la mayor parte de su tiempo en el estudio de lengua, literatura y etiqueta chinas, antes de intentar ganar fieles. Cuando procuró hacerlo, comenzó por evidenciar sus profundos conocimientos matemáticos, astronómicos y geográficos (había estudiado con el científico jesuita Cristobal Clavius), que impresionaron a su auditorio. Sugestivamente, al principio vistió como los más pobres, luciendo como un monje budista, pero sólo cosechó desprecio. En cambio, cuando se revistió con el esplendor de un maestro letrado confuciano, logró ser escuchado y lentamente las puertas del imperio se le fueron abriendo. Ricci enseñó el cristianismo a la más selecta casta imperial valiéndose de las formas del confucianismo, las únicas categorías del pensamiento que éstos tenían disponibles, con ellas entabló un diálogo intelectual buscando confluencias (Jensen 16-42). Roberto Nobili en la India, se presentó bajo la figura de un brahmán, la casta sacerdotal superior. Ambos jesuitas chocaron con la ortodoxia vaticana y con otros misioneros que los acusaron de traicionar el mensaje al acomodarlo al paganismo. Los jesuitas alegaban que transaban con costumbres no opuestas al cristianismo y que su mantenimiento posibilitaba la conversión de nuevos fieles. Entre los puntos en controversia se encontraban en China el culto a los antepasados y a Confucio y en la India, la admisibilidad del sistema de castas (puesto que los brahmanes tenían prohibido el contacto con los parias, los jesuitas crearon otra categoría de misioneros para que atendieran a estos últimos) (Lécrivain 62-79).

De todos modos, el progreso del cristianismo en Asia era lento y escaso, en nada comparable a las conversiones multitudinarias--forzadas o no--del Nuevo Mundo. La estrategia jesuítica buscó conquistar el favor o la tolerancia de las castas gobernantes

como llave hacia las masas. Pero en el rechazo al cristianismo en India, China y Japón operaban la desconfianza y el menosprecio hacia los europeos considerados como bárbaros, de quienes nada había que aprender. Los escasos frutos obtenidos por los jesuitas en esa parte del mundo prácticamente desaparecieron con la supresión de la orden.

El Papa favoreció a los jesuitas con prontitud. Los Ejercicios Espirituales fueron aprobados mediante una bula y se adaptaron para su aplicación a los laicos. Loyola fue canonizado a poco más de cuarenta años de morir, otros jesuitas, entre ellos dos de los primeros compañeros, teólogos y mártires, fueron subidos a los altares. El poderío de la Compañía se cifraba en sus universidades y colegios donde enseñaban sus teólogos y científicos y donde se formaban los futuros gobernantes, en la práctica del confesionario y la dirección de conciencia de reyes y personajes influyentes y en sus misiones extendidas en los confines de los imperios coloniales. Pero ese poderío era enconadamente resistido en las cortes y medios intelectuales europeos.

A medida que en Europa se impuso la voluntad real en los estados y se desarrolló la teoría política del absolutismo monárquico, los jesuitas fueron el blanco de ataques cada vez más cerrados. El jesuita español Juan de Mariana (1536-1624) fue duramente criticado por apoyar en su obra Del Rey y de la institución real la legitimidad de asesinar a un tirano, ese argumento fue a menudo usado como un ejemplo del peligro que constituían la Compañía. El también español Francisco Suárez (1548-1617) gozó de un tremendo suceso como teólogo y filósofo, al punto que a principios del siglo XVIII en España, varias universidades dictaban cursos sólo dedicados a su doctrina. Suárez combatía la teoría del poder por derecho divino, sosteniendo que los pueblos son dueños originarios de la

autoridad política y que el estado era el fruto de un contrato realizado por consentimiento popular. Sustentaba los derechos naturales del individuo a la vida, la libertad y rechazaba la concepción aristotélica de esclavitud natural para ciertas personas. En De Bello et de Indis criticaba el colonialismo español y consideraba a las posesiones hispánicas como estados soberanos iguales a España en cuanto miembros de la comunidad mundial.

Para los monarcas absolutos de Francia, España y Portugal, la Compañía de Jesús era un cuerpo incrustado en sus reinos que limitaba sus poderes. Educadores de la elite, confesores de reyes, defensores del papado, los jesuitas eran cada vez menos tolerados en una Europa inspirada en el racionalismo de la Ilustración y gobernada por "déspotas ilustrados" (Abou 117). A su vez en América, los encomenderos y sus aliados en el gobierno y en la Iglesia protestaban por la cortapisa que les significaban las misiones. El portugués marqués de Pombal fue el más activo opositor a los jesuitas, fue el probable autor de la Relação abbreviada (1757) donde compendia todas las acusaciones en su contra, obtuvo su expulsión de los territorios lusitanos en 1759, inculpándolos de azuzar el levantamiento de los guaraníes contra el Tratado de Madrid. En 1764, los jesuitas fueron expulsados de los territorios franceses y en 1767 de los territorios españoles. Por otro lado, los jesuitas eran poderosos en el terreno económico por los pueblos que administraban y las estancias que tenían en la zona de la gobernación de Buenos Aires. A través de su universidad de Córdoba ejercían un poder teológico-jurídico en especial sobre las diversas diócesis de la región ya que sus catedráticos eran jueces en las disputas teóricas y porque formaban junto a la elite civil a los futuros sacerdotes. En el siglo y medio de su presencia en Paraguay y el Plata, los jesuitas habían acumulado suficientes

enemigos entre los españoles y criollos, que reclamaban a la corona española en su contra.

Diez mil jesuitas se instalaron en Boloña, Faenza, Milán, Ferrara y otras ciudades de los estados pontificios. La corona española les concedió una exigua pensión vitalicia. Aquellos sacerdotes que no eran súbditos españoles pudieron volver a su tierra de origen, como fue el caso de los ex-misioneros rioplatenses Dobrizhofer y Paucke que residieron en el Imperio Austríaco. En 1773, el Papa Clemente XIV presionado por las coronas que habían expulsado a los jesuitas de sus territorios, suprimió a la orden. La Compañía de Jesús fue restaurada en 1814 por el Papa Pío VII, a resultas de las modificaciones políticas sobrevénidas en Europa con la derrota de Napoleón.

Política indigenista española

En 1493, el Papa Alejandro VI otorgó a los Reyes Católicos potestad sobre los territorios explorados por Colón, esto permitía el derecho de obtener beneficio material de las tierras a la vez que engendraba el deber de enseñar el cristianismo a sus habitantes. La corona española se vio en un permanente conflicto para lograr ambas metas, pues en la práctica, el cumplimiento de una implicaba el sacrificio de la otra, ya que los indígenas eran usados como fuerza de trabajo. En esta apartado del capítulo primero se analizará el debate acerca del derecho de España a conquistar América y de dominar a sus habitantes y posteriormente se irán viendo las diferentes instituciones que aplicó la corona respecto al estatuto legal del indígena.

En España se produjo un intenso y largo debate en torno a lo que se llamó la cuestión de los "justos títulos", o sea, el derecho de la corona española a apropiarse y

dominar territorios. Ligada a esa polémica estaba la de la naturaleza de los habitantes de los territorios conquistados, si los indígenas eran iguales en dignidad a los europeos o si merecían ser sujetados. Los partidarios de la colonización argumentaban que los indígenas vivían en la ociosidad, que debía inculcárseles el trabajo pues éste era el signo distintivo del civilizado y la base para abrazar la verdadera fe y las formas de sociabilidad, hábitos y comportamiento que ella inspiraba. El "ocio" indígena no era más que un claro prejuicio etnocéntrico del europeo moderno que interpretaba la vida de los cultivadores o recolectores y pescadores antillanos como de gran pereza sólo por diferir de las actividades industriales y mercantiles como eran practicadas en Europa. Al reclamar el trabajo de los indígenas, pensaban en las intensas labores extractivas que abastecerían a los colonizadores de los metales y artículos que demandaba el capitalismo europeo.

Los argumentos sostenidos por los defensores de la invasión española tenían en común ignorar por completo la voluntad de los aborígenes. En ese sentido se fundamentaba que España había sido la primera en "descubrir" esos territorios, la llamada teoría del *res nullius* (bienes sin dueño), que pecaba del obvio error de considerar las tierras vacías. En realidad, consideraban que estaban vacías de seres racionales y además esgrimían esa posición para defender la primacía de España sobre otras potencias europeas. Otros argumentos eran el de la donación papal y la existencia de tratados entre España y Portugal (Konetzke 20-24).

El jurista y humanista Juan Ginés de Sepúlveda, defendió con brutalidad la legitimidad de la ocupación española de las Indias y de la sujeción de sus habitantes. En su tratado Democrates secundus (1550) sostuvo la tesis de la misión civilizadora del europeo

en las Indias, la cuál le confería el derecho a la dominación colonial de los pueblos que él consideraba primitivos. Se basaba en la teoría de la servidumbre natural expuesta en la Política de Aristóteles donde se afirma que los bárbaros debían servir a los hombres dotados de razón, concluía entonces que los españoles tenían derecho a una guerra justa contra los habitantes del Nuevo Mundo (Zavala 36). Sepúlveda, de acuerdo a su prejuicio etnocéntrico, hizo la lista de los que consideraba pecados contra natura de los indígenas, planteando que eso los privaba del derecho a tener dominio de sus bienes y de sí mismos. Pintó a los indígenas americanos como casi animales parlantes, cuya capacidad de mejor se vería sólo luego de una larga sujeción de los españoles, aunque nunca llegarían a ser definitivamente humanos (Pagden 115-116).

La justificación de la conquista y la sujeción de los nativos americanos fue rápidamente atacada por teólogos españoles basados en Tomás de Aquino, éste consideraba legítimo el poder estatal de los príncipes paganos y negaba la potestad papal de conferir derecho a los monarcas sobre otro pueblo que no fuera el suyo (Konetzke 25). El dominico Francisco de Vitoria (1486-1546) se concentró en la impugnación del derecho español a la conquista, en su *relectio De Indios* arribó a que no había ningún justo título, y por ende, tampoco había una guerra justa contra los aborígenes. Pero opinó que la disputa intelectual debía terminar porque los españoles no podían retirarse de hecho de las Indias ya que eso traería un gran detrimento para los príncipes de España (Pagden 65). De acuerdo al derecho de gentes (*jus gentium*) de los españoles a establecerse allende su territorio y comerciar con la condición de que no dañaran a los habitantes de las otras tierras, si éstos, a su vez, impedían que los españoles comerciaran pacíficamente, ellos

podían forzarlos por medio de las armas a que respetaran el *jus gentium* (Konetzke 32).

El dominico Bartolomé de las Casas (1474-1566) se abocó, especialmente en su Apologética historia sumaria (1551) a demostrar que los indígenas antes de la invasión española cumplían todos los requisitos que Aristóteles exigía para constituir una auténtica sociedad civil y además a probar que a pesar de las radicales diferencias culturales entre europeos y amerindios, existía un conjunto común de valores (Pagden 121-122). En ese sentido, en su Historia de las Indias, Las Casas afirma "todas las naciones del mundo son hombres" (III, 275), vale decir, ubica el problema de la violencia contra los indígenas en un cuadro de referencia válido para todo el género humano. Pero Las Casas no sólo fue activo en refutar por escrito los argumentos de los partidarios de la agresión española a los indígenas, también actuó decididamente para detener o corregir algunas de las medidas colonialistas, aunque a largo plazo fue derrotado.

Las polémicas tuvieron un efecto muy relativo, si bien la corona española no se mantuvo ajena al clamor de sus teólogos y consejeros, la política indigenista en los hechos contemporizaba los escrúpulos de conciencia con las necesidades monetarias del fisco real y con los reclamos de los colonos. Por otra parte, más allá de las disposiciones legales lo que más contaba era la puesta en práctica de ellas o muchas veces, su no puesta en práctica.

En su primer viaje Colón no se cuestionó la legitimidad de esclavizar a los indígenas que encontró, se llevó a algunos de ellos de regalo para la reina, quién los vendió. Pero en 1500, los reyes prohibieron la esclavitud indígena y cometer cualquier daño contra a ellos o a sus bienes (Konetzke 154, Pagden 31). Se argumentó que sólo se

podría esclavizar a los infieles apresados en una guerra justa, mientras que los nativos pacíficos serían considerados súbditos libres de la corona. En 1513, el letrado Palacios Rubio redactó el Requerimiento, un documento que contenía explicaciones sobre la creación del Mundo y la formación del hombre y proclamaba la donación, realizada por el Papa, de todas las islas y tierras firmes del mar Océano a los reyes de España. Finalizaba con una exhortación formal a los aborígenes de que se sometieran a su nuevo señor nuevo señor y adoptasen el cristianismo. "Pero si no prestaban oídos a este requerimiento se les amenazaba de guerrear contra ellos con todos sus recursos y esclavizarlos junto a sus mujeres y niños" (Konetzke 155). La esclavitud indígena quedó sancionada legalmente, aunque antes y después del Requerimiento la esclavitud existía en los hechos.

La realidad que encubría las fórmulas ya había sido criticada por los dominicos de la isla de Santo Domingo. Fray Antón de Montesinos en su sermón de Adviento de 1511, cuestionó la esclavización de los indígenas y al año siguiente obtuvo la sanción de las Leyes de Burgos, que "constituyen el primer intento de una legislación indiana general y fijan el sistema colonial español" (Konetzke 163). Bartolomé de las Casas, inició una campaña para prohibir totalmente la esclavitud y la explotación del indígena. En 1537, el Papa Paulo III en la bula De Sublimis Deo reconoció la condición humana de los amerindios como seres racionales cuyas vidas y propiedades debían ser respetadas y por ello, prohibió su esclavitud. No por ello, desapareció legalmente la esclavitud indígena. En los territorios marginales, en la zona de fronteras, era el castigo reservado a tribus que

resistieron violentamente la conquista como los araucanos, los chichimecas o los pijaos.¹³

La encomienda fue concebida en sustitución de la esclavitud como institución legal de protección de los aborígenes. Se repartían indígenas que trabajaban para los colonizadores, con el producto del trabajo el encomendero pagaba el tributo real de los indígenas y solventaba a un sacerdote que los adoctrinaba. No obstante, salvo en la obligación de evangelizar a los indígenas, la encomienda no se diferenciaba de la esclavitud. En los hechos, la encomienda fue sólo una forma de recompensar a los colonizadores. El hecho de que los indígenas vivieran junto a los españoles para ser poder ser evangelizados y civilizados no significó ninguna mejora en su condición de vida y fue sin embargo, una forma de reglamentar el trabajo que ocasionó la disolución de la unidad tribal (Pagden 35) y un considerable descenso demográfico. Los encomenderos batallaron arduamente por tener la encomienda en perpetuidad, poder transmitirla en herencia por varias generaciones y anexarle facultades judiciales. La corona se opuso, no tanto por humanitarismo, sino para no alienar su potestad real en las colonias e impedir que se sembrara la semilla de un feudalismo americano.

Varios miembros del clero se convencieron de lo nocivo que constituía que los españoles estuvieran en contacto con los indígenas y lograron imponer en la corona

¹³ Las Casas tuvo varias posiciones respecto a la política indigenista, se opuso siempre a las formas más brutales de explotación de los indígenas, pero no se opuso a la colonización española, o sea, no cuestionó la soberanía española porque ella había aportado el cristianismo. En determinado momento propuso que la esclavitud africana sustituyera por completo la mano de obra indígena, pero luego se arrepintió amargamente. Fue favorable a asociar españoles e indígenas en el trabajo, pero luego se convenció de su imposibilidad y abogó por su total separación. Ver Lewis Hanke, Las Casas and the Spanish struggle for justice in the conquest of America y Gustavo Gutiérrez, En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas.

española el plan de concentrar a los indígenas en pueblos habitados exclusivamente por ellos. En varias regiones de América española se crearon reducciones que estaban bajo el mando de un cabildo indígena y su cacique junto a un funcionario real o corregidor y un cura doctrinero. Pero los abusos continuaron debido al mutuo entendimiento entre las autoridades o a la tolerancia o debilidad del sacerdote. Cuando el sacerdote pertenecía al clero diocesano--y por eso dependía de los diezmos de los colonos para vivir--usualmente no enfrentaba a la autoridad civil. Los abusos más comunes consistían en forzar a los indígenas a pagar tributos desmedidos, obligar a los pueblos a comprar a alto precio los productos para su mantenimiento o incluso artículos innecesarios. La principal falla de este sistema consistió en la falta de energía para hacer vigente las disposiciones consagradas en el papel.

Bartolomé de Las Casas intentó proteger al indígena en la práctica. Su primera experiencia en la costa de Venezuela en la región de Cumaná fracasó por falta de labradores castellanos interesados en convivir con los indígenas y enseñarles pacíficamente las creencias y costumbres españolas. Entre 1537 y 1556 en Tuzutlán, Guatemala, una región que los españoles llamaban "Tierra de Guerra" por la belicosidad de los indígenas, Las Casas logró que la evangelización de los indígenas la hiciera exclusivamente un puñado de frailes. Esta vez, Las Casas impidió que los españoles tuvieran contacto con los indígenas, éstos dependían de la corona y le pagaban un tributo reducido. La zona fue bautizada como Tierra de la Vera Paz. Las Casas, investido obispo de Chiapas impulsó la prohibición de confesar a los encomenderos. No obstante, la hostilidad de los españoles terminó por sofocar la experiencia (Hanke "Introducción" 44-53).

El análisis de la sucesión de disposiciones de la política indigenista evidencia que España pretendía realizar dos objetivos excluyentes en sí mismos: la evangelización y por ende, el tratamiento humano y protección de los indígenas y la explotación económica de las colonias usando a los indígenas como fuerza de trabajo. Más allá de los propósitos y de la legislación, el primer objetivo fue sistemáticamente sacrificado en provecho del segundo. Por eso la Corona mantuvo hasta el fin de la Colonia a la mita, una forma de organización de la fuerza de trabajo indígena de origen prehispánico que al contrario de la encomienda, no podía justificarse como "institución protectora del indio". Las comunidades servían en turnos en los trabajos públicos. Fue muy usada en las minas de plata de Potosí donde causó un pronunciado descenso demográfico. Aunque el nativo debía trabajar algunos meses cada año, su traslado desde regiones lejanas causaba que estuviera permanentemente sirviendo. Pese a la obligatoriedad del pago de los costos del viaje, de hecho no se hacía, y durante él los mitayos se consumían el valor de su salario. El mantenimiento de esta forma de trabajo forzado es una muestra de cómo la corona en casos cruciales prefirió su derecho a explotar el trabajo indígena e ignoró su declarado propósito de tratarlos como dignos cristianos.

En el intento de conciliar objetivos e intereses tan opuestos como los antes señalados, la administración colonial española tendió a crear a través de sus disposiciones a dos mundos paralelos regidos por leyes diferentes. Fue lo que se conoció como la "república de los indios" juxtapuesta y opuesta a la "república de los españoles". Vale decir, una clasificación jurídica y política que creó un ámbito institucional para la confrontación. No obstante, este sistema reducía a tan sólo dos la multiplicidad de

diferencias étnicas existentes y la problemática situación de las castas de mestizos o que difícilmente se podían ubicar en un linaje (Turner 5-8). Cabe recordar que esta estructura era sólo un edificio de leyes de relativa aplicación. Por ello, no hay que descartar su parcial vigencia teniendo en cuenta que las elites criollas, una vez que conquistaron el poder en sus repúblicas postcoloniales, lo primero que hicieron fue barrerlo por completo.

Indígenas y europeos en el Paraguay

Los españoles llegaron al Paraguay tras del espejismo de los metales, indígenas de la costa brasileña refirieron la leyenda de las fabulosas riquezas metálicas en el corazón sudamericano y la existencia del río que permitiría acceder hasta la Sierra de la Plata, aquí nació la engañosa denominación del río. Las riquezas existían, eran las del Tahuantisyuyo pero los españoles que se adueñaron de ellas fueron los que ingresaron directamente por el Perú. Asunción fue fundada en 1537 por los sobrevivientes de la fallida primera fundación de Buenos Aires. Luego de varios años, los asunceños comprendieron que los metales estaban más allá de los Andes y que ya habían sido apropiados para la Corona.

La región conocida en tiempos coloniales como el Paraguay comprendía aproximadamente las tierras en torno a los ríos Paraná, Paraguay y Pilcomayo. El río Paraguay divide el territorio en dos: la zona occidental, el Chaco, de tierras llanas y anegadizas y vegetación rala, la zona occidental es de selva tropical, bien irrigada y apta para los cultivos. En la confluencia de los ríos Paraguay y Pilcomayo fue fundada Asunción. Esta ciudad fue el primer núcleo urbano efectivo de la cuenca platense, estaba cercado por las selvas y alejado de otros núcleos coloniales. En varias ocasiones Augusto

Roa Bastos ha llamado al Paraguay "una isla rodeada de tierra" en alusión a su lejanía del mar. Una vez desvanecido el espejismo de los metales e impuesta la necesidad de vencer el aislamiento y asegurar las comunicaciones con la metrópoli, un impulso de fundación de ciudades partió desde Asunción y culminó con la refundación de Buenos Aires en 1580.

En la época de sus primeros contactos con los europeos, los guaraníes ocupaban un vasto territorio que iba desde la costa atlántica hasta el río Paraná y por el sur hasta la desembocadura de este río en el Plata. Melià hipotetiza que su población sería entre 1.500.000 y 2.000.000 debido a "la buena productividad que alcanzan las sociedades neolíticas con sus economías de reciprocidad" ("La experiencia religiosa guaraní" 357-358). El Handbook of South American Indians¹⁴ clasifica a los guaraníes como pueblos de la selva tropical culturalmente emparentados con los Tupinambá de la costa brasileña y los chiriguano de Bolivia suroriental.

Los guaraníes eran hábiles cultivadores con el método de la roza, o sea la limpieza de una zona boscosa y su posterior incendio. Así la tierra produce dos o tres años hasta que se agota y obliga al traslado del grupo. Sus principales cultivos eran mandioca, maíz, boniato, zapallos y otros no comestibles como tabaco, algodón y calabazas. El único animal domesticado era el pato, por lo que la mayoría de la carne se obtenía de la caza y la

¹⁴ Me baso en Alfred Métraux, "The Guarani". Julian H. Steward, ed. Handbook of South American Indians. Washington: Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. III. The Tropical Forest Tribes, 1948, 69-94. Pero incurre en algunos prejuicios como en esta explicación de la mestización en el Paraguay: "the conquistadors... were strongly attracted by the beauty of the *Guarani* women--who readily yielded to their solicitations--and took native wives or mistresses" (77). La belleza de las indígenas y su presteza en "ceder" a los reclamos de sus opresores es un prejuicio etnocéntrico y patriarcal muy extendido en los relatos de la Conquista.

pesca. También practicaban la recolección de miel, nueces, palmitos (Métraux 80-81).¹⁵

Talaban los bosques con hachas de piedra que astillaban la madera hasta que el árbol al caer derribaba a otro. Para Susnik, este método revelaba el ingenio para hacer el trabajo "menos penoso y forzado" (El rol de los indígenas 27). Este tipo de labor requería el esfuerzo cooperativo de un número importante de hombres. Métraux es particularmente minucioso en registrar las características de la vida material de los guaraníes. "The main agricultural tool was the digging stick." (Métraux 80). Con él hacían los agujeros en que depositaban las semillas. Entre las manifestaciones tecnológicas de los guaraníes se encuentra la cerámica--lo que implica la cocción de los alimentos--y la cestería con hojas de palma pindó. Además hilaban y tejían algodón y fibras de palma, producían bolsas de piel de animales. Otros instrumentos eran las lanzas, el arco y la flecha, importantes armas de caza y guerra y también usaban escudos (Métraux 84). No existen metales preciosos en el Paraguay, los guaraníes sólo usaban objetos metálicos con fines decorativos que habían obtenidos mediante contactos con el imperio incaico (Métraux 75). La mayoría de la población "went entirely naked, although in certain regions, it seems, women wore either a loincloth or a cotton dress (the tipoy), a sacklike garment covering the body from the breast to the knees which was eventually adopted universally through missionary influence

¹⁵ Se equipara la cultura material de los guaraníes al momento del arribo de los españoles con el de las sociedades neolíticas del Viejo Mundo. Así hacen Susnik en El rol de los indígenas (Capítulo I, "El poblamiento prehistórico del Paraguay", 11-31) y Melià, en "La experiencia religiosa guaraní" (358). El término "neolítico" lo acuñó la Arqueología para sociedades de Asia, África y Europa. Personalmente pienso que en el caso de los guaraníes, se debe tomar el término con la cautela necesaria de dejar espacio para las diferencias propias de su especificidad.

" (Métraux 82-83).¹⁶ En algunos casos, los hombres usaban una especie de bombacha o en las zonas menos cálidas del sur, usaban mantos de piel. Como pueblo ribereño, los guaraníes fueron excelentes canoeros y balseros.

Los guaraníes residían en villas rodeadas por empalizadas, en cuyo interior se agrupaban entre cuatro y ocho edificios comunales en los que vivían entre sesenta y cien familias. El edificio de madera y cubierto con hojas de palma, tenía adentro un mobiliario consistente en hamacas para dormir y bancos de cuatro patas. Todo ello permitía el fácil traslado una vez que los campos circundantes quedaban exhaustos (Métraux 82).

Según Métraux "Among the ancient *Guaraní*, the social unit was probably the large extended patrilineal family--perhaps the sib. Sometimes as many as 60 families lived under the same roof" (85). El linaje patrilineal se daba con un régimen de "residencia uxorial: donde residía la mujer debía ir a residir el marido" (Susnik El rol de los indígenas 29). El casamiento preferido parece haber sido entre primos o entre un tío materno y su sobrina. Se practicaba la poligamia entre los guaraníes, cada esposa le significaba al varón un lote en los cultivos y el emparentarse con el núcleo de su mujer y por ende, más hombres con quien contraer relaciones de reciprocidad en el trabajo y en la guerra (Susnik El rol de los indígenas 28 y 51). La poligamia de tipo poliginico y sororal (o sea casamiento de un hombre con una mujer y su hija) fue practicada preferentemente por los jefes de un grupo. Cada comunidad tenía un jefe, pero como no se trataba de una sociedad estructurada en

¹⁶ Sin embargo, y como resultado de las normas introducidas por los europeos, especialmente los misioneros, tenemos la siguiente afirmación de Egon Schaden, quien estudió a los guaraníes contemporáneos y comprueba que "A manifestação mais evidente de miséria e de pobreza material do Guaraní hodierno é não ter com que vestir-se" (38).

clases, su poder era limitado. No existen evidencias arqueológicas de que los caciques tuvieran algún rito funerario o túmulo fúnebre que los distinguiera del resto. La fuente del poder del cacique estaba en sus dotes oratorias o guerreras, se esperaba de él que pudiera lograr seguidores y la tenencia de muchas mozas núbiles, que dado el poder económico que ello conllevaba, le permitía organizar fiestas ceremoniales. La comunidad eximía al cacique de los trabajos en la roza y en los cultivos y cosechas. Pero el cacicazgo no era hereditario y además era posible la secesión de un grupo que siguiera a otro cacique. El cacique no tenía un "poder de mando ni poder de coerción, sino un verdadero poder por la persuasión" (Susnik El rol de los indígenas 51-52). El chamán disfrutaba dentro de una comunidad de un poder similar al del cacique, aunque su función era la de curar las enfermedades generalmente con la saliva o la succión del cuerpo del enfermo. No existía una casta sacerdotal entre los guaraníes, se convertía en chamán quien luego de una rigurosa preparación ascética y mística lograra con sus poderes carismáticos concitar la adhesión de las voluntades (Melià "La experiencia religiosa guaraní" 400). Pero la comunidad sólo aceptaba por chamán no a quien siguiera una intensa preparación sino a quien poseyera el don sobrenatural de los cantos inspirados que le revelara un pariente muerto (Métraux 91). Los chamanes solían vivir en soledad y no estaban atados a un sólo núcleo tribal, se vinculaban a uno y a otro, incluso a grupos enemistados. Estas características desconcertaron a los primeros colonos que llegaron a afirmar la falta de poder tanto de los caciques como de los chamanes (Clastres 7-14). Está claro que su poder existía tanto en la vida religiosa como en la administración de justicia. "The shamans' political power derives, naturally from their prestige and from the fear with they

inspire" (Métraux 92). Pero en los hechos se trataba de un poder era revocable en cualquier momento y relativo. Como los europeos no encontraron en los guaraníes como en otras culturas indígenas, un estado con un poder centralizado hicieron el juicio antes mencionado.

Se practicaba la antropofagia de los prisioneros de guerra.¹⁷ El sacrificado era bien tratado y recibía una esposa por varios meses o años. Montoya relata en la Conquista espiritual que las mujeres y los niños tenían un papel central en la ceremonia de sacrificio y todos los que participaban de ella recibían un nuevo nombre (77).

La entrada de los españoles al Paraguay difirió de la conquista de otras zonas americanas en que no se produjeron conflictos sangrientos constantes en los que murieran numerosos indígenas. Sin embargo la invasión europea conllevó un tipo de violencia social al provocar la desestructuración de la sociedad indígena y el descenso demográfico a causa de enfermedades y suicidios. También aquí los españoles explotaron las creencias indígenas que les atribuyó origen divino como lo testimonia Antonio Rodrigues: "Y un hombre que llevábamos, que sabía la lengua, empezó a decir a aquellos gentiles... que nosotros éramos hijos de Dios" (Melià El Guaraní conquistado y reducido 19). La ausencia de una decidida resistencia armada sorprendió a los españoles que venían de

¹⁷ Susnik dice: "esta antropofagia era, entre los guaraníes, esencialmente ritual: quiere decir que al cautivo guerrero de otra tribu se lo sacrificaba y se lo victimaba y este rito servía también de amenaza y de violencia endo-étnica, quiere decir dentro de la misma tribu" (El rol de los indígenas 52). Su punto de vista coincide con la descripción de Montoya de varios chamanes, entre ellos el de Guiraberá (capítulos XXXIII y XXXIV de la Conquista espiritual) de quien dice que con la práctica periódica de la antropofagia a la vez intimidaba a sus seguidores y halagaba a los participantes de sus banquetes (151). Esto significa que también la antropofagia como ceremonia solemne producía dentro del grupo un efecto de cohesión social.

sufrir el continuo acoso defensivo de los indígenas en las costas del Río de la Plata. Pero pudieron usar a su favor la tensión interétnica de la región paraguaya. "The *Cario* (*Guaraní*), who understood the aim of the Spaniards and who hoped to make them allies in their raids, were extremely friendly to the Spaniards, and provided them with food and women. Henceforth the *Guaraní* served as auxiliaries and porters in all Spanish expeditions, wether to the Chaco or to the Andes" (Métraux 76). A juicio de Melià la relación hispano guaraní se configuró sobre tres aspectos esenciales: "la economía agrícola de los Guaraní... el aprovechamiento de brazos de servicio de mujeres "criadas" que en casa de los "cristianos" se tornaban madres de mestizos, la amistad con los Guaraní y la enemistad de éstos con los indios del complejo chaqueño-guaycurú, como instrumento de conquista, de sometimiento y hasta de destrucción de otras poblaciones indígenas" (El guaraní conquistado y reducido 19).

Debido al enorme número de concubinas guaraníes que cautivó cada conquistador, se llamó a Asunción "el Paraíso de Mahoma" y se afirmó que la sociedad colonial se había formado allí por "cuñadazgo". Para Melià, estas expresiones son justificaciones ideológicas "como si entre "cristianos" e indios se hubiera sistematizado una relación de verdadero parentesco, pero también se denunciaba la "saca de mujeres", las "rancheadas", el "trueque de mujeres", como si la mujer guaraní fuera tratada solamente como "pieza" esclava (El guaraní conquistado y reducido 22-23). Por sus resultados este proceso fue una práctica de genocidio. Al comienzo los carios (los guaraníes de la confluencia de los ríos Paraguay y Paraná) participaron voluntariamente de las expediciones de los españoles para castigar a los guaycurúes que desde la otra orilla del Paraguay los asolaban y que

obstaculizaban el paso de los españoles hacia la Sierra de la Plata. Los invasores europeos se beneficiaron del auxilio cario porque en palabras de Ulrico Schmidl "migran más lejos que nación... (y no ha nación alguna) que sea mejor ocuparla en las guerras por tierra y que pueda aguantar más que los sobredichos carios" (55). Pero el peso de la guerra y las muertes incidían en mayor grado en los guaraníes e "influyó en la desintegración de las antiguas comunidades, tanto económica como demográficamente" (Susnik El indio colonial del Paraguay 20). Pronto algunos caciques se negaron a colaborar. De Aracaré, Alvar Núñez Cabeza de Vaca dice que arengó a los suyos afirmando que "los cristianos eran malos, y otras palabras muy malas y ásperas, con las cuales escandalizó a los indios" (150). El levantamiento fue reprimido pero originó otros, todos ellos fracasados al no lograrse la unión total de las diferentes tribus contra los cristianos.

En 1639 Antonio Ruiz de Montoya describió a Asunción como una villa de "menos de 400 vecinos" (españoles y criollos), agregando: "es común voz que para un hombre hay diez mujeres". Ciertos datos que aporta sirven para captar el carácter de sus pobladores. "Hay oficiales de todos los oficios mecánicos y los usan, pero ninguno se tiene por oficial". A su juicio, la razón de esta conducta de los colonos era "conservar la nobleza de sus antepasados, que toda fue gente noble" (Conquista espiritual 48-49). En 1556, Irala repartió a los guaraníes en encomiendas, convencido de que dada la ausencia de metales preciosos en la región, el único provecho que podrían extraer de aquella era la fuerza de trabajo de los nativos. Esto lo venían haciendo desde el comienzo de la invasión, sólo que al comienzo los guaraníes fueron también empleados como fuerza militar. Los indígenas llamados "originarios" eran prisioneros de guerra que debían trabajar a

permanencia para sus encomenderos, mientras que los llamados "mitayos" residían en sus propios poblados y trabajan por turnos.

La implantación de la encomienda obedeció a algo más que a la necesidad de subsistencia de los colonos que no estaban dispuestos a trabajar la tierra para alimentarse a sí mismos. La yerba mate se convirtió en un producto redituable al comenzar a comerciarse hacia Perú, Chile, Alto Perú y el Río de la Plata. Fue tal la explotación de los guaraníes, que Montoya describe así los efectos del trabajo en los yerbatales:

Tiene la labor de esta hierba consumidos muchos millares de indios; testigo soy de haber visto por aquellos montes osarios bien grandes, de indios, que lastima la vista verlos, y quiebra el corazón saber que los más murieron gentiles, descarriados por aquellos montes en busca de sabandijas, sapos y culebras, y como aún de esto no hallan, beben mucha de aquella hierba de que se hinchan los pies, piernas y vientre, mostrando el rostro sólo los huesos y la palidez la figura de la muerte... ¡Cuántos se han quedado muertos recostados sobre sus cargas, y sentir más el español no tener quien se la lleve, que la muerte del pobre indio! Un sólo año pasaron de 60. Clamaron estas cosas al cielo... Soy testigo que en la provincia de Guaira el más ajustado encomendero se servía los seis meses de cada año de todos los indios que tenía encomendados, sin paga alguna, y los que no se ajustaban tanto los detenían 10 y 12 meses. Y si esto es así, como es verdad, ¿qué tiempo le queda a este desdichado para sustentar su mujer y criar sus hijos? que a veces suelen ser ajenos, engendrados en tal larga ausencia (63-66).

El jesuita Francisco Angulo, Comisario del Santo Oficio en Tucumán, escribía al Metropolitano de Perú el 30 de agosto de 1592 caracterizando a la encomienda en estos términos: "no hay esclavitud ni cautiverio en Berbería ni en galeras de turcos, de más sujeción, porque desde que nacen hasta que mueren, padres e hijos, hombres y mujeres, chicos y grandes, sirven personalmente en granjerías exquisitísimas de sus amos, sin alcanzar a los pobres indios una camiseta con que vestirse ni a veces un puñado de maíz para comer, y así se van muriendo a grande prisa y acabando" (Melià Una nación, dos

culturas 18). En 1611 la Audiencia de Charcas envió a uno de sus oidores, Francisco de Alfaro, como visitador al Río de la Plata. Este calculó que había 25.000 indígenas, o sea, esclavizados por la guerra, y dispuso su liberación, aunque hasta nueva orden dispuso que quedaran en las haciendas de españoles en calidad de mano de obra. Dictó varias ordenanzas destinadas a reglamentar el trabajo indígena y por ende a aliviar su situación, inspiradas en un borrador que le presentaron el provincial Diego de Torres y otros jesuitas (Mórner The Political and Economical Activities 67). Se prohibió la encomienda de servicio personal¹⁸ y la esclavitud en todas sus formas. Los indígenas encomendados debían reunirse en reducciones cercanas a sus tierras, donde debía existir una iglesia y un cabildo. No se permitían españoles, mestizos y negros no estaban permitidos en las reducciones, sólo podían estar en ella el cura y el encomendero, pero éste último no podía pernoctar. Se especificaba que no se podía emplear la fuerza para obligar a los nativos a vivir en los pueblos. Se regulaba el salario del indígena y el tributo que éste debía pagar a su encomendero (parte del mismo se destinaba al sustento del cura), pero podía elegir quien sería su empleador. El indígena podía optar por trabajar un mes gratis en vez de pagar el tributo. Se prohibía que los indígenas recogiesen yerba .

Según Sanchez Valderrama, el Teniente Gobernador de Asunción, a partir de entonces, los guaraníes se creyeron libres, dejaron de trabajar y dejaron a los españoles en la miseria. Como lo explicó un siglo y medio más tarde, Félix de Azara, en virtud de las

¹⁸ Es aquella encomienda en que el nativo trabaja directamente para su encomendero. Aunque existía en toda América española, Elman Service la considera la forma de encomienda preponderante en Paraguay debido a que la inexistencia de moneda no posibilitaba otra forma de tributar (36).

ordenanzas los españoles "quedaban sin un criado ni una criada, no siendo entonces decente allí que un español sirviese al otro y no habiendo esclavos negros" (Descripción e Historia del Paraguay 122). Los encomenderos se quejaron agriamente ante las autoridades coloniales, boicotearon a los jesuitas negándoles limosnas y aún el comercio de las cosas, hasta que en 1618 obtuvieron algunos cambios favorables.

Al mismo tiempo, la Corona dividió la gobernación del Río de la Plata. Las tierras al sur del Paraná y el Uruguay se desgajaron del antiguo núcleo colonial, mantuvieron el nombre de gobernación del Río de la Plata con Buenos Aires por capital. Asunción retuvo una pequeña jurisdicción bajo la denominación de gobernación del Paraguay. La decisión era el reflejo de la prioridad que la metrópoli siempre acordó a la zona andina, una hegemonía regional apenas mediatizada por la habilitación de una muy controlada autonomía de la zona del sur atlántico. Pero Paraguay quedaba al margen de ambas regiones.

El Paraguay se hundió en la decadencia económica. Librado a sus propios y escasos recursos, escasamente poblado por los españoles, sometido al doble peligro de las agresiones de portugueses por su flanco oriental y de indígenas chaqueños por el occidente. El aislamiento comercial se acentuó, ya que el tráfico con el Pacífico se canalizó hacia Buenos Aires y postergó más aún a esa zona marginal. Los colonos asunceños acusaron al desarrollo de las misiones, las Ordenanzas de Alfaro y a la división de la vieja gobernación de ser la causa del aislamiento y de la decadencia de su vida social.

Una mirada comparativa entre las misiones jesuíticas y la sociedad asunceña en el siglo XVIII advierte la mayor pujanza de las primeras. Los pueblos guaraníes comerciaban

con el extranjero a través de Buenos Aires y Santa Fe donde vendían la yerba mate y otros artículos. Los jesuitas dirigían una constante transferencia de instrumental tecnológico directamente desde Europa hacia las misiones. El propio contingente de misioneros representaba un recurso humano de alta preparación capaz de organizar actividades productivas y culturales. Aún dentro de la austeridad administrada por los religiosos, los guaraníes disponían de un considerable nivel de vida material. En cambio, en Asunción y en las otras escuálidas villas como Villarrica y Curuguaytí, la vida languidecía en una economía de subsistencia. La comercialización de yerba mate se tenía que hacer contra la competencia de las misiones.

Este contraste explica la tensión que crecía entre ambos mundos y los enfrentamientos que tuvieron durante el siglo y medio de coexistencia. Elman Service sostiene que en su pobreza material los colonos desarrollaron un estilo de vida que no se distanció demasiado del de los guaraníes, como prueba ofrece la intensa aculturación en la que los dominados impusieron el empleo de su lengua y otras manifestaciones culturales (29-30). Pero más que a una deliberada voluntad del español por mimetizarse con los nativos, fue el resultado inevitable de la interacción en un medio que no habilitó condiciones materiales para que colono se distanciaran culturalmente de sus dominados. El que la población de origen español--entre los que hay que contar a los numerosos mestizos--empleara la lengua guaraní no significó que perdiera ni suavizara su dominio sobre la población indígena. La encomienda de servicio, que siguió existiendo a despecho de su prohibición, fue una brutal explotación de la mano de obra indígena. Aunque los colonos no acumularon fastuosas fortunas personales como en las capitales virreinales, y

por ende, la distancia entre su vida material y la de los encomendados no era tan abismal, la barrera entre una y otra condición era tan absolutamente infranqueable como en cualquier otra colonia hispanoamericana.

Las misiones jesuíticas en el Paraguay

Los primeros misioneros jesuitas en el Paraguay provenían del Perú. En 1607, Diego de Torres Bollo, quien había participado en la doctrina de Juli, pasó con un núcleo de religiosos y fundó la Provincia Paraquaria. No se debe confundir el territorio del Paraguay colonial ni el de la actual república independiente, con el de esta división eclesiástica interna de los jesuitas. Su jurisdicción se extendía por zonas de las actuales Argentina, Paraguay, Brasil, Bolivia y Uruguay. Sobre ella se ejercía la autoridad colonial de las gobernaciones de Tucumán (actual norte argentino), Río de la Plata y Paraguay. Los jesuitas establecieron varias zonas de misiones, los treinta pueblos de guaraníes, fundados en las proximidades de los ríos Paraná y Uruguay, son la experiencia más conocida, pero también había misiones con otros pueblos indígenas del Chaco, Tucumán y la Pampa.

Hernandarias, el criollo gobernador asunceño solicitó a los jesuitas que fundaran misiones en el Guairá -al este del Alto Paraná, actual estado de Paraná en Brasil- hasta llegar a la costa atlántica con el fin de abrir una salida oceánica para los colonos paraguayos y asegurar la soberanía española en esas tierras ocupadas por portugueses. Por ello, originalmente los pueblos de misiones se concentraron en esa zona (Mörner The Political and Economical Activities 69). Dos sacerdotes criollos fueron los artífices de la

rápida reducción de los guaraníes y del diseño del sistema misionero en general, el paraguayo Roque González de Santa Cruz, muerto por los indígenas en 1628, y el peruano Antonio Ruiz de Montoya.

La clave para la implantación de las misiones fueron las concesiones que los jesuitas obtuvieron de la Corona. Las misiones del Paraguay, en cuanto dependían del patronato real, serían asistidas financieramente por éste y por ende, sus habitantes que se habían convertido pacíficamente, quedaban encomendados directamente al rey y eran eximidos de tributo por diez años. La corona se beneficiaba con el control territorial que significaba el establecimiento de las reducciones, con el aumento en el número de convertidos en cumplimiento de lo prometido al Papa a raíz de la donación de las Indias y luego del tiempo de exención, con una importante tributación que se vertería directamente en las arcas reales (Mörner The Political and Economical Activities 65). Los paulistas comprendieron que la caza esclavos sería más provechosa si atacaban a las misiones. En ellas se concentraba una población indígena de gran habilidad laboral, lo que aumentaba su cotización en San Pablo. Además, las misiones eran un obstáculo en la marcha de los *bandeirantes* hacia los centros mineros españoles. Los ataques paulistas causaron la muerte o captura de cientos de miles de indígenas que fueron vendidos para las plantaciones de la costa brasileña. Se calcula que sólo entre 1627 y 1637 destruyeron nueve pueblos y llevaron a 60.000 cautivos (Furlong Misiones y sus pueblos de guaraníes 600). En consecuencia, los misioneros decidieron mudar los pueblos a zonas más protegidas. Montoya narra en la Conquista espiritual el éxodo en 1631 de las misiones del Guairá, en el que miles de guaraníes navegaron por el Paraná hacia el sur.

En 1637, Montoya fue a España y obtuvo autorización para dar armas de fuego a los indígenas para su defensa. Los guaraníes repelieron las agresiones. En 1641, en Mbororé, una *bandeira* fue derrotada y desde entonces se frenó el sistemático corrimiento de las fronteras en favor de Portugal. Armani sostiene que: "si su suerte hubiese sido otra, el curso de la historia en la región del Río de la Plata hubiera cambiado sensiblemente: los portugueses habrían introducido una cuña en el corazón del imperio español, con la posibilidad cierta de avanzar hacia el Perú y cortar toda vía de comunicación entre esta región y Buenos Aires" (86). Aunque continuaron las incursiones paulistas, el núcleo de pueblos guaraníes permaneció intacto hasta la expulsión, más de un siglo después.

La población de guaraníes llegó al máximo de 141.242 en 1732, mientras que en el momento de la expulsión de los padres era de 88.864 nativos, las variaciones se debían principalmente a las epidemias de enfermedades infecciosas y en mucha menor medida a las deserciones (Furlong Misiones y sus pueblos 630). Dos grandes zonas de praderas o estancias abiertas en la zona del Uruguay en los actuales territorios uruguayo y de la provincia brasileña de Rio Grande do Sul, llamadas "Vaquería del mar" y "Vaquería de los pinares", respectivamente, servían para la explotación ganadera y el complemento en carne de los treinta pueblos de guaraníes. El gobierno interno de los 30 pueblos se concentraba en un superior residente en el pueblo de Candelaria--equidistante y sobre todo accesible a todos--actuando como delegado y subordinado del provincial y asesorado por cuatro consultores. En caso de guerra, actuaban cuatro superintendentes con dominio sobre las zonas de frontera y peligro de agresión externa. La comercialización de la producción de los pueblos (en su mayor parte yerba mate y artesanías) con el exterior se

hacia a través de dos procuradorías establecidas en Santa Fe y Buenos Aires. El conjunto de la provincia jesuítica atendía y apoyaba el proyecto que implicaban los treinta pueblos de guaraníes (Cushner 16-28).

Los encomenderos paraguayos no se resignaban a perder alrededor de cien mil hombres como mano de obra servil ni a la competencia que se les hacía en la exportación de la yerba mate. Las misiones constituían la verdadera fuerza armada del Rey, no sólo para enfrentar a los portugueses sino contra alzamientos de criollos. Pero también en Europa se fustigaba el sistema. Se afirmaba que so capa de difundir el Evangelio, los religiosos habían convertido las misiones en un reino soberano, un "estado dentro del estado". Se sostenía que los misioneros no enseñaban español a los guaraníes para alienarlos de España. Se decía que un ex jesuita había sido coronado como el rey Nicolás I. Su biografía ficticia surgió en 1756, al parecer redactada por el Marqués de Pombal o a su orden, en pocos años se tradujo a muchos idiomas. Para los detractores de la Compañía demostraba los planes de independizar las misiones. Koneztke considera que "la investigación histórica moderna ha demostrado la inconsistencia de esta leyenda" (259).

Se decía que los jesuitas controlaban minas de oro ocultas, que contrabandeaban el oro burlando el pago de impuestos a la Corona. Así dijo en 1741 el inglés John Campbell que había viajado por el Río de la Plata:

They take occasion to send from time to time little vessels laden not only with their own commodities, but with such as they receive from Europe, & this in spite of all the care the spanish governor can or at least will take; for it is interests governs every thing in the Indies (278).

Un marino francés residente en la zona en 1708 acusaba a los jesuitas de soborno y fraude:

Making a very considerable present to the Governor of Buenos Ayres, they hinder him from visiting the Missions as he ought to do, once in five years, wick affords them an opportunity of fixing the tax at a third of what it ought to be; & even this they take care not to pay, for, being obliged sometimes to furnish detachments for the King's service, during wick time they receive pay, they prevail on the governors to certify these detachments to be thrice as numerous as they are, & so balance the account. Alas! what can be expected in a country where the King can neither rely on the honour of his officers, nor on the faith of his priests! (Campbell 330).

Estas acusaciones indican el afán que tenían los comerciantes británicos en comerciar con las colonias españolas y su preocupación por la imposibilidad de que su influencia mercantil pudiera penetrar el inmenso mercado potencial de las Misiones.

En 1743, la Corona tras de cinco años de investigación declaró a los jesuitas inocentes de los cargos en su contra y confirmó todas las concesiones hechas al sistema misionero en el Paraguay y el Plata. En la llamada *Cédula Grande*, Felipe V afirmaba: "en ningún otro sitio de las Indias mi soberanía es más reconocida que en esos pueblos" (Abou 99). Sin embargo la Corona decidió liquidar las misiones. En Portugal, la crisis financiera catalizó la expulsión de los jesuitas al permitir al Estado apoderarse de sus propiedades. Igualmente, los funcionarios reales españoles codiciaban el beneficio que podían aportar esos enormes territorios y numerosos hombres sustraídos a la explotación que se efectuaba sobre el resto. Ana María Bidegain sostiene:

O poder econômico das missões guaranis, sua absorção de mão de obra, o fechamento de extensas regiões ao comércio exterior, acabaram unindo espanhóis e portugueses com os comerciantes ingleses e holandeses contra a atividade desenvolvida pelos missionários. O que mais molestava a burguesia européia ilustrada, defensora da propriedade privada, era a experiência frutosa da comunidade de bens desenvolvida nas missões (125).

Desde el cese de los ataques *bandeirantes*, la zona comenzó a ser agredida, ya no por aventureros actuando por su cuenta, sino por expediciones oficiales ordenadas desde Lisboa. En 1680 los portugueses fundaron Colonia do Sacramento exactamente frente a Buenos Aires. Era una entrada para el contrabando, una avanzada de futuras expediciones y significaba un corrimiento enorme de las fronteras acordadas en el Tratado de Tordesillas. España reaccionó desalojando la Colonia, con la ayuda de guerreros misioneros. No obstante, tuvo que devolver la plaza a causa de los vaivenes políticos europeos. En 1750, ambas potencias peninsulares decidieron trazar de nuevo sus fronteras coloniales en América. El Tratado de Madrid fijó la permuta de Colonia por un inmenso territorio para Portugal, ubicado al este del Alto Uruguay. Las siete misiones allí emplazadas debían mudarse al otro lado del río. Los jesuitas paraguayos protestaron ante Madrid, al igual que las autoridades civiles y religiosas de Asunción, Buenos Aires y Lima. Desde Roma, el general jesuita ordenó a sus religiosos en el Río de la Plata acatar el tratado y convencer a los guaraníes. Al arribar a la región los enviados de Portugal y España y un jesuita comisionado desde Roma para garantizar la obediencia de la orden al tratado, encontraron la oposición de los misioneros. Los guaraníes, después de protestar en vano, fueron a la guerra. El conflicto concluyó en febrero de 1756 con la derrota indígena. Los jesuitas en el dilema de ser leales al Rey o a los guaraníes, optaron por lo primero y no se opusieron al tratado con la esperanza de salvar el conjunto del sistema misionero. No obstante, el tratado fue rechazado por España al asumir el trono Carlos III en 1759, aunque la Compañía de Jesús no se libró de que poco tiempo después este monarca la expulsara de España y sus colonias.

Luego de la expulsión, cada misión quedó regida por un oficial civil de la corona y un sacerdote. Los administradores civiles y religiosos ignoraban la idiosincrasia indígena-- especialmente, su lengua: el guaraní--tampoco estaban interesados en el bienestar material de los nativos. Algunos cifraron grandes esperanzas en la desaparición de las misiones, concibieron que se completaría la europeización de los indígenas, cuya desaparición cultural sería un triunfo de la civilización. Esto dijo Santiago de Liniers, gobernador del distrito de Misiones y posterior virrey rioplatense: "Los yndios bajo los exemplos que tendrían á la vista saldrian de su Barbarie, estimulando con algunas recompensas los casamientos de Españoles con yndias se refundirian una nacion con otra". (Mörner La corona española 323). Pero los indígenas abandonaron los pueblos en masa, algunos volvieron a los bosques a vivir a la antigua usanza, otros se convirtieron en una nueva fuerza laboral que se empleó en yerbales y estancias o como artesanos y artistas en las principales ciudades de la región. (Maeder La sociedad guaraní 53).

La crisis de las misiones después de la expulsión de los jesuitas ha sido considerada una catástrofe imputable a la corona española y a sus representantes locales. Así lo denuncia Ramón Tisserá en su libro: De la civilización a la barbarie: la destrucción de las misiones guaraníes. El mismo enfoque tienen los autores jesuitas de comienzos de siglo (Hernández, Pastells, Astrain). No obstante, Jean Paul Duviols sostiene que también los propios jesuitas pueden ser culpados de la decadencia que sufrieron las misiones después de su expulsión. Los guaraníes habrían abandonado un yugo demasiado pesado para ir a probar una vida más libre. En todo caso, el derrumbe del sistema misionero sin los jesuitas es la prueba de la incapacidad que ellos tuvieron de preparar a los guaraníes para manejar

el sistema autónomamente. En resumidas cuentas, los indígenas siempre tratados como inferiores no habrían desarrollado jamás su propia iniciativa y los jesuitas serían responsables de haber perpetuado su dependencia (78). Sin embargo, los guaraníes no quedaron libres después de 1768 ni pudieron elegir la manera de regir a sus reducciones.

Consideraciones finales

El fenómeno más destacable de los cambios experimentados por la Iglesia Católica entre la Reforma y la Revolución Francesa fue el surgimiento y desarrollo de la Compañía de Jesús. A la crisis que la disidencia protestante provocó en la Iglesia de Roma, ésta articuló diversas respuestas. Pero una de las reacciones más contundentes para recuperar su amenazado dominio en Europa y lanzar al catolicismo a la conquista de nuevos fieles por ultramar fueron las tareas encomendadas a los jesuitas. La orden ignaciana fue un poderoso instrumento para la fiel ejecución de los planes del Papado en sus relaciones con los catolicismos locales y con los estados europeos. Los rasgos de la estructura de la orden y personales de sus miembros, también fueron usados por las diversas coronas europeas y la española en especial. Esta última encontró en los jesuitas un instrumento idóneo para sujetar a los indios sin correr el riesgo de un estallido en una zona disputada con Portugal y además prevenir el exterminio de una población indígena que podía ser la única garantía de defensa del suelo conquistado. Se selló así una cooperación que hizo de la Compañía de Jesús un instrumento colonial. No sólo por la dependencia jurídico-política determinada el patronato regio, situación común a todos los cuerpos de la Iglesia colonial hispanoamericana, sino por la especial misión que les fue encomendada a los

jesuitas y el poder que éstos acumularon al controlar territorios y habitantes.

La corona española desarrolló una cambiante política buscando la evangelización y trato humano de los indígenas y al mismo tiempo, emplearlos como mano de obra que permitiera el rendimiento económico de las colonias. La "república de los indios" separada de la "república de los españoles" fue la forma concreta en que se fue plasmando esa política. No hay que pensar que las diferentes formas jurídicas adoptadas significaron una gradual evolución y libertad de los indígenas. Cada nueva institución no sustituyó totalmente a las precedentes (la esclavitud, la mita y la encomienda nunca desaparecieron del todo), y a que más allá de la letra, lo importante era la real situación del indígena sometidos a los abusos y deliberada ignorancia de las leyes por parte de los colonos.

La entrada de los españoles al territorio paraguayo y su apropiación, se diferenció de lo acontecido en otras regiones americanas en la ausencia de una prolongada guerra de resistencia. Pero no hubo paz, la violencia existió al causar la invasión europea el descoyuntamiento de la sociedad tribal dado que los conquistadores usaron a los nativos como mano de obra, soldados o piezas destinadas a la reproducción. La inicial aquiescencia de los caciques guaraníes a la propuesta española de apoyarlos a castigar a los indígenas circundantes, no da mérito a la creencia en una alianza permanente. Esa combinación de fuerzas significó el genocidio completo de etnias chaqueñas y luego se volvió contra los propios guaraníes. Los levantamientos guaraníes de resistencia fracasaron por falta de unidad entre los caciques, pero los encomenderos y las autoridades españolas no quedaron tranquilos.

La estrecha cooperación entre los jesuitas y Hernandarias, el funcionario que tenía

una mayor visión de los intereses españoles en la región, es el signo de ese pacto de mutua conveniencia entre las autoridades coloniales y la orden ignaciana. Las autoridades españolas permitieron que los guaraníes se liberaran de la encomienda al entrar en las misiones, a cambio de que de esa forma se asegurara el dominio español en la zona. Las relaciones posteriores solidificaron esa cooperación, los ejércitos de guaraníes misioneros fueron la fuerza armada que sostuvo la soberanía española ante los ataques portugueses y ante las insubordinaciones de los criollos.

En la crisis de las misiones y expulsión de los jesuitas confluyeron varios procesos. En primer lugar, la enemistad que la orden había creado en Europa y América por su poder económico, cultural, eclesiástico y por su influencia sobre las coronas europeas. Luego influyó el que esas mismas coronas forjaron un tipo de estado cada vez más centralizado que no toleraba cortapisas a la autoridad del monarca absoluto. Los vaivenes de la puja diplomática, territorial y militar entre España y Portugal intervinieron a los efectos de querer remover ambos estados las misiones que habían permitido que se insertara entre sus fronteras americanas. También la enemistad local que había creado la Compañía de Jesús, hacía que los hacendados codiciaran el botín que significaban las misiones en tierras y brazos. Todos estos factores juntos decidieron la definitiva clausura de la experiencia misionera en la región paraguaya iniciada a comienzos del siglo XVII. En la crisis de las misiones y expulsión de los jesuitas confluyeron varios procesos. En primer lugar, la enemistad que la orden había creado en Europa y América por su poder económico, cultural, eclesiástico y por su influencia sobre las coronas europeas. Luego influyó el que esas mismas coronas forjaron un tipo de estado cada vez más centralizado

que no toleraba cortapisas a la autoridad del monarca absoluto. Los vaivenes de la puja diplomática, territorial y militar entre España y Portugal intervinieron a los efectos de querer remover ambos estados las misiones que habían permitido que se insertara entre sus fronteras americanas. También la enemistad local que había creado la Compañía de Jesús, hacía que los hacendados codiciaran el botín que significaban las misiones en tierras y brazos. Todos estos factores juntos decidieron la definitiva clausura de la experiencia misionera en la región paraguaya iniciada a comienzos del siglo XVII.

Luego de la expulsión de los jesuitas las misiones decayeron considerablemente, fracasó el nuevo sistema de administración y la población declinó rápidamente. Los guaraníes fueron perdiendo paulatinamente las garantías que, al menos en teoría, el estado español les concedía. En el siglo XIX, los estados postcoloniales paraguayo y argentino, barrieron la "república de los indios" y crearon un nuevo tipo de relación en el que los indígenas no fueron menos explotados.

CAPITULO 2

EL DISCURSO DE LA CONVERSION

Este capítulo examina la dimensión religiosa de la relación entre los misioneros jesuitas y los indígenas guaraníes. Las crónicas estudiadas dan una visión triunfalista y celebratoria en la que a partir de difíciles comienzos los misioneros lograron finalmente hacer nacer un cristianismo auténtico en el seno de los guaraníes. Mi meta es interpretar el proceso críticamente entendiendo la transformación religiosa, no como la pacífica y libre adopción de una nueva religión sino como una agresión cultural. Sin embargo, ninguna sociedad colonial logra un arrasamiento total de la vieja sociedad. Una implantación colonial conduce a la yuxtaposición de estructuras de vida de los vencidos con aquellas que imponen los vencedores. Por ello, procuro establecer los límites de esa aculturación religiosa, denunciando el tono celebratorio como un recurso del colonizador. Me propongo relevar el amplio campo de adaptaciones y mutuas concesiones que realizaron misioneros e indígenas y originaron formas sincréticas. Este sincretismo fue tanto el límite del misionero como la forma de resistencia del indígena.

Comienzo examinando el debate sobre los medios para realizar la trasmisión del cristianismo. Luego doy un panorama de las creencias de los guaraníes citadas por los

misioneros para explicitar la realidad ante la que reaccionaron y las opciones disponibles que tuvieron para su labor. El tercer aspecto analizado es la evangelización misma de los indígenas pautaada por la resistencia de sus chamanes a abandonar el modo tradicional de vida y la adaptación hecha por los misioneros del cristianismo a la idiosincrasia guaraní. Finalmente, estudio los testimonios sobre como los indígenas practicaron el cristianismo una vez que el sistema misionero estuvo consolidado.

La lucha por el control espiritual

Dos voces de un debate: Las Casas y Acosta

Cuando comenzaron las misiones del Paraguay se nutrieron del siglo de experiencia de transmisión del cristianismo a los pueblos indígenas que ya existía. El primer tramo de ese siglo estuvo afectado por la dura discusión de los "justos títulos". Nadie puso en tela de juicio la legitimidad de cristianizar a los amerindios, pero se cuestionó la guerra de conquista y la apropiación colonial y surgieron opiniones favorables a que la transmisión de la nueva fe se hiciera preservando el derecho de los nativos a su libertad individual y a la posesión de sus tierras y sujeción. Bartolomé de las Casas en Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión (1536-1537?) sostuvo que la evangelización debía ser absolutamente pacífica basada en "la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad" (65). Además reconoció el derecho de un pueblo a permanecer en sus creencias originales.¹ Las Casas mantuvo que se debían

¹ Gustavo Gutiérrez subraya el profundo respeto de Las Casas por la cultura y religión de los merindios, al punto de comprender, sin aprobar, los sacrificios humanos. Ve en ello "el reconocimiento de los derechos de un pueblo a su forma de vida y a su religión" (335).

abandonar los métodos de conquista practicados hasta entonces y convencer honestamente a los nativos que el móvil de la presencia europea en sus tierras era de índole espiritual. El dominico no planteó que el Emperador devolviera las Indias a sus primitivos habitantes y por lo tanto, aceptó que los indígenas fueran sus vasallos. No obstante, Las Casas, a partir del fracaso de las primeras experiencias evangelizadoras en las que participó impulsó que la enseñanza del cristianismo debía ser hecha exclusivamente por religiosos con absoluta prescindencia de laicos europeos, quienes debían cesar de disponer a los indígenas de sus tierras. El mencionado tratado de Las Casas era una suerte de fundamentación teórica a su propia experiencia misionera en Verapaz, Guatemala, que no obstante su fracaso quedó como precedente inspirador de otras empresas.

De decisiva influencia sobre las misiones paraguayas fue la labor de los jesuitas en Perú, la experiencia de la misión de Juli en especial fue el modelo luego adaptado con los guaraníes (Diego de Torres Bollo, superior de esa misión fue el fundador y primer provincial del Paraguay). Pero también fue crucial la influencia del pensamiento de José de Acosta, éste fue el principal teólogo del Tercer Concilio Limense que adaptó el Concilio de Trento a América del Sur, además, bajo su provincialato se formaron los misioneros que luego pasaron al Paraguay. En De procuranda indorum salute (1588) Acosta procede con un típico pragmatismo jesuitico. Pues no discute los derechos de conquista de España, puesto que para él las Indias ya eran españolas y lo que correspondía en esa etapa era ver la mejor forma de que fueran cristianas. En ese sentido, cerró un capítulo, el de la polémica sobre los justos títulos y la denuncia de la conquista, encarnada en la voz de Las

Casas. Había pasado un cuarto de siglo desde los últimos escritos de éste y el control español sobre las Indias estaba básicamente logrado. De modo que la disputa teológico-jurídica sobre el derecho de España a poseer las tierras y a sujetar a sus habitantes había quedado cancelada en la práctica.

Acosta no ahorró críticas a la realidad colonial, como se puede apreciar a partir de su testimonio de la visita a las minas de Huancavélica, pero tampoco omitió justificativos a esas condiciones. El jesuita sentó las bases para la catequización de los indígenas a partir de una postura mixta en la que por un lado aceptaba los derechos españoles a la conquista y colonización, y por el otro, planteaba la necesidad de moderar sus consecuencias más extremos. Dice en De procuranda:

Hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios en las costumbres cristiana y en nuestra forma de vivir. Y hay que cortar paso a paso los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza. Pero en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se les deba cambiar así porque sí. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas, tal y como ordenan las disposiciones del Consejo de Indias (2, 587).

Es una propuesta gradualista, eurocéntrica, paternalista y pragmática, más interesada en el cambio religioso que en el cultural. Su tratado sobre cómo obtener la conversión de los indígenas al cristianismo va en la línea de la prédica pacífica pero propone una metódica metodología de trabajo para extirpar las creencias originales. Se diferencia del dominicano en que no plantea con tolerancia el respeto a la forma de vida y religión de los indígenas. Las Casas cifraba el éxito del plan evangelizador en la libre voluntad de los nativos quienes al contemplar el buen ejemplo de los hombres de la Iglesia abrazarían la nueva fe sin dudas. El modelo evangelizador de Acosta enfatiza las obligaciones de los misioneros para lograr

que los indígenas conocieran el cristianismo con firmeza. Apuesta a la pedagogía religiosa y posee una gran fe en la capacidad de transformación cultural que puede causar la enseñanza del cristianismo. "No hay nación, por bárbara y estúpida que sea, que no deponga su barbarie, se revista de humanidad y costumbres nobles, si se la educa con esmero y espíritu generoso desde la niñez" (De procuranda 1, 151). Pero su terminología deja en claro la radical diferencia que concebía entre los nativos y los colonizadores, aquellos eran niños que podían ser guiados por éstos, un pueblo maduro y dotado de virtudes.

La condición de experto en Indias, demostrada por las dos grandes obras publicadas a su regreso a Europa, hicieron de Acosta el consultor obligado de los asuntos de indígenas. Desde la curia jesuítica en Roma, a su vez, serán diseminadas esas directivas que constituyeron la política indígena de la orden ignaciana y en las que el pensamiento de Acosta quedó plasmado.

Avatares de una aculturación religiosa

El cronista misionero Ruiz de Montoya llamó a la evangelización de los guaraníes la "conquista espiritual", una expresión que hizo fortuna dada su reiterada aplicación posterior para denotar la difusión del cristianismo en las colonias hispanas y lusitanas.² La primera impresión que despierta el concepto es la de que, con su adjetivación,

² La expresión ha sido profusamente usada en títulos de obras que tratan de la introducción del cristianismo en diversas partes del continente. Quizá Robert Ricard en La conquête spirituelle de México (1947) sea el primero en usarla contemporáneamente. Leonardo Boff la emplea en Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral (1992), para la Teología de la liberación, la "conquista espiritual" fue la transmisión formal del cristianismo, causa y efecto de la dominación colonial.

deliberadamente busca oponerse a la otra conquista, la sangrienta, la del arcabuz y la espada, llevada adelante por los laicos cuyo fin primordial era la explotación económica de los indios y la dominación política de sus territorios. Sin embargo, apenas adentrarse en el relato de Montoya sobre sus primeros intentos de conversión, se comprende que, aunque en diferente calidad y grado, tampoco en esta empresa conquistadora faltó la violencia.

Verdaderamente se trató de una lucha por el dominio religioso de los indígenas en la que hubo muertos de ambos lados³, pero más que eso, existió un choque de concepciones sagradas, del que los indios, al igual que en la otra conquista, salieron vencidos. Los intentos de conversión de los sacerdotes se enfrentaron a la empeñada resistencia de los chamanes, pero ese duelo finalmente concluyó con la conversión masiva. En cierta medida hecha posible por la elaborada cristianización de algunos elementos de la cosmogonía guaraní, y en otra medida, por ser el espacio misional la única alternativa de sobrevivencia frente a la explotación y el genocidio que implicaban la encomienda.

El choque entre el cristianismo y las creencias guaraníes no produjo el triunfo del primero sino que resultó en formas híbridas. Nicholas Griffiths critica la concepción mecánica que sólo admite la sustitución de las religiones nativas por el cristianismo y no contempla el sincretismo religioso. En opinión de éste autor, semejante postura responde a un viejo modelo interpretativo que veía al cristianismo y a las religiones indígenas como

³ En el siglo y medio de existencia de las misiones guaraníes, los indígenas mataron a cinco misioneros, todos ellos en la etapa inicial de "conquista espiritual". Montoya, por su parte, interpreta la muerte de varios guaraníes como un castigo divino por su resistencia a aceptar el cristianismo.

alternativas excluyentes entre las que los nativos debían elegir. Se consideraba a ambas religiones como a bloques monolíticos y entidades separadas. La cosmovisión misionera entiende a la conversión como un desplazamiento total y unilateral del error espiritual de los indígenas por una verdad religiosa universal. Dice este autor que la conversión se ha visto desde dos posturas extremas; una, concibe a los españoles como agentes activos que imponen el cristianismo a los pasivos indígenas. La otra visión, acentúa la actitud engañosa de los indígenas que mantienen sus ídolos detrás del altar y sólo simulan haberse convertido. No obstante, en el medio existirían toda una gama de respuestas sincréticas, los indígenas tuvieron niveles de negociación, matización e intercambio (2-3). Desde esta perspectiva el sincretismo no es un artero ocultamiento de las verdaderas creencias indígenas, sino una forma de resistencia y de sobrevivencia.

La historia de la aculturación religiosa de los guaraníes se puede dividir grosso modo en dos etapas. Un primer periodo fue el de la "conquista espiritual" y se produjo en los primeros tiempos de la evangelización guaraníca. En los años que van desde las primeras exploraciones de misioneros a fines del siglo XVI hasta fines del siglo siguiente, los misioneros desplegaron enormes esfuerzos construyendo el sistema de pueblos y en su seno, tratando de convencer a los indígenas para que aceptaran el cristianismo, luchando contra los líderes religiosos que defendían las creencias tradicionales y enseñando las nuevas formas. Sin embargo, hacia fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII, en el periodo de definitiva consolidación del sistema misionero, los cronistas jesuitas exaltaban la ejemplar vida cristiana de los indígenas. Para en ese entonces, los guaraníes nacían dentro del cristianismo que los sacerdotes, sus mayores y las estructuras de la misión

trasmitían y conservaban. Los apologistas jesuitas (por ejemplo José Luis Peramás) o pro-jesuitas (como Lodovico Muratori) dieciochescos presentaron esa forma guaraní de ser cristiano como un modelo digno de ser imitado por los propios fieles de Europa.

Las creencias de los tupi-guaraníes

"Pueblos sin fe, sin rey, sin ley"

Los modernos estudiosos de los mitos guaraníes como Ruben Bareiro Saguier, Helene Clastres, Egon Schaden han señalado su dificultad en determinar las creencias guaraníes en el momento en que arribaron los europeos. Una razón importante se debe a la tenaz ocultamiento de los pilares de su fe por parte de los guaraníes, éstos sabían que si libraban la interpretación de sus creencias a los invasores estaban definitivamente perdidos. Por ello ejercieron una resistencia a la agresión que significaban los ataques de los misioneros que buscaban la conversión a fuerza de extirpar las creencias originales. Al revelar lo menos posible y no proveer las claves de su código mítico, los indígenas se defendían y neutralizaban las campañas de conversión al cristianismo. El antropólogo Bartomeu Melià experimentó esta actitud al ser finalmente admitido en la década de 1970 en los cultos de los guaraníes contemporáneos (El guaraní conquistado y reducido 3).

Sin embargo, existió al mismo tiempo una labor de desinformación de parte de los colonizadores, fruto de sus prejuicios y negligencia en observar el universo religioso guaraní. Bareiro Saguier plantea la "larga marginación, su muy reciente revelación al conocimiento de extraños ... de la religión guaraní... en relación a otras culturas amerindias. Los mitos nahuas, mayas o quechuas fueron conocidos desde comienzos o

mediados del siglo XVII. No así los de los tupí-guaraní, a quienes los primeros evangelizadores-colonizadores consideraron "pueblos sin fé, sin ley, sin rey" (Los mitos fundadores 5). Como en todos los pueblos indígenas de América, sus creencias fueron interpretadas y transmitidas por los conquistadores, pero al no producirse una transcripción de esas creencias por los propios indígenas, las distorsiones fueron importantes. A lo recogido por los primeros europeos, se debe agregar la influencia del cristianismo que transformó en gran parte el universo espiritual los guaraníes y plantea, como lo señala Schaden dificultades para el estudio del material contemporáneo. En este siglo los antropólogos recogieron directamente el testimonio oral indígena y atisbaron algunas de las desvirtuaciones y malinterpretaciones ocurridas. De ellas, se da ejemplo más adelante.

Los colonizadores, aunque subvalorizaron a todas las culturas indígenas, admiraron y se interesaron por algunas de ellas: las civilizaciones de Mesoamérica y la zona andina. Los pueblos ajenos a esos dos núcleos, aquellos que desarrollaron culturas de cultivadores o de cazadores y recolectores, fueron los más ignorados y despreciados. El colonizador europeo tuvo una mirada más comprensiva hacia las civilizaciones indígenas en la medida que provenía de una sociedad, aunque diferente, pero con la que podía encontrar instituciones asimilables.⁴ Fermín del Pino y Carlos Lázaro al estudiar la visión de sí mismo del europeo en relación a la visión de los otros en la experiencia colonial, se referieron a la actitud de figuras intelectuales españolas como Vitoria, Sahagún y Acosta, entre otros. Dicen de ellos, que los únicos indígenas que tenían en mente eran los de las civilizaciones y que a éstas las evaluaban según los criterios civilizatorios de la antigüedad

⁴ Ver Verdesio "Los usos del pasado indígena: el caso de los guenoas".

clásica: "ciudades sobre las que asentar las españolas, lenguas dignas de gramáticas al estilo latino, artes y técnicas de materiales dignas de imitación cristiana, organización socio-política con monarcas y nobleza con las cuales entenderse y pactar la sumisión a las autoridades cristianas." Concluyen diciendo que se trataba de una "homologación con el mundo de los propios observadores" que conllevaba a un aborrecimiento del "salvajismo" de las otras sociedades "definidas más bien por sus 'carencias' (sin monoteísmo, sin monarquía, sin código civil uniforme, sin clases sociales)" (81).

La distorsión de los primeros europeos que tomaron contacto con los tupí-guaraníes consistió en emitir juicios ambiguos y contradictorios respecto a las creencias de estos pueblos. Por un lado, se escandalizaban por lo que ellos creían que era falta de sentimiento religioso y de verdaderas creencias, pero por el otro, creían advertir cierta religión consistente en lo que a su juicio eran burdas supersticiones o en una creencia monoteísta. Los europeos que describieron la religión de los tupí del Brasil⁵ como los que lo hicieron en el Paraguay, básicamente misioneros jesuitas coincidieron en esa valoración. El calvinista Jean de Léry, se maravillaba de que pese a que Cicerón aseguraba la inexistencia de pueblo tan bruto, salvaje o bárbaro que no tuviera sentimiento de la divinidad, los tupinambá no reconocían ni adoraban a dioses celestes ni terrestres (Clastres 16-17). Los primeros cronistas del Paraguay confirmaron ese juicio. Francisco de

⁵ Varias crónicas se escribieron sobre los tupí de la costa brasileña. La del aventurero alemán Hans Staden que durante varios meses de 1545 vivió con los tupinambá de la región de Rio de Janeiro. La que en 1549 escribió el jesuita portugués Manuel de Nobrega. Y las producidas por el cosmógrafo real y antiguo monje cordelero André Thevet sobre los tupinambá de Rio en 1554 y por el hugonote Jean de Léry participante en 1555 de la colonia francesa de Rio.

Andrada, sostuvo que los guaraníes “no adoraban cosa ninguna” pero eran supersticiosos y agoreros: “todos ellos creían en los sueños” (citado en Melià El guaraní 39). Para esta mirada colonialista carecían de nociones religiosas elaboradas pero no de creencias vulgares y primitivas. Ruiz de Montoya repite el juicio: “Nunca tuvieron ídolos...” (77) y hasta la atribuye a gracia divina “Mostróseles liberal en el desembarazo de ídolos y adoraciones mentirosas...” (197). Casi un siglo y medio después, José Cardiel insistía con esa imagen y juzgaba las aptitudes de los guaraníes para lo trascendente: “estos [indios] no piensan en otra cosa que en comer y beber yerba, jugar a los naipes, emborracharse, injuriar y hurtar y algunas niñerías que hacen sin reflexión y culto...si les dijeran que hay cinco dioses, y que uno se llama tal o cual, todo lo creyera luego porque lo dice el Padre, a quien considera como un ente superior a lo que ellos son. Así son todos los infieles de aquellas tierras o regiones. No alcanza a más su entendimiento” (Hernández II 597-598).

Los juicios antedichos se deben a un prejuicio cristiano y eurocéntrico. Si bien este prejuicio fue aplicado por los invasores hacia todas las culturas amerindias, importa determinar cuáles rasgos propios de la cultura tupí-guaraní indujeron a los colonizadores a fabricar sus impresiones degradantes. Uno de ellos fue la ausencia de un culto visible, estos pueblos carecían de templos y de representaciones materiales de sus divinidades, su culto se efectuaba directamente mediante la oración, la danza y el canto. “Las prácticas rituales no están marcadas por el boato o por un despliegue ceremonial con caracteres de excepción en la apariencia” (Bareiro Saguier 5). Hélène Clastres reafirma este juicio: “On a pu remarquer que ce qui a frappé les premiers voyageurs--et qui les porte à dire que les Indiens sont sans religion, même sont l'absence de tous ces signes tangibles de la vie

religieuse" (26). Por otra parte, el chamanismo guaraní es fruto de una iniciación abierta a todo adulto que pudiera demostrar ser portador de la palabra inspirada. Los europeos a diferencia de lo que encontraron en otras latitudes, no hallaron una casta sacerdotal radicalmente diferenciada de la población. El Padre Nóbrega estaba impactado con las noticias que recibía de sus compañeros misioneros en Asia, donde la magnificencia y densidad de estos fenómenos establecía una diferencia marcante con la "pobreza" de los tupíes. También al tratarse de una cultura que tuvo su hábitat en una región periférica que no proveía a la metrópoli de metales preciosos a su metrópolis quizá no haya estimulado suficientemente el interés colonial para conocer las creencias de estos pueblos. Así mismo, los misioneros se quejaban de que la permanente movilidad guaraní dificultaba el contacto con esa cultura, más allá de su nomadismo, también operaban las tácticas de protección de su acervo espiritual que no querían entregar al conocimiento de los invasores.

Hoy en día el reconocimiento de la complejidad y profundidad de la espiritualidad guaraní se ha impuesto. Fue decisiva la labor de dos antropólogos que convivieron largamente hasta ser adoptado por ellos, el alemán Kurt Nimuendajú Ungel con los apapókua de la frontera paraguay-brasileña y el paraguay León Cadogan con los mbya-guaraní, una parcialidad que durante siglos rechazó categóricamente el contacto con la cultura occidental. Hoy predomina la perspectiva que formuló Pierre Clastres: "pobres en mitos, los guaraníes son ricos en pensamientos...la 'pobreza' en mitos resulta de una pérdida consecutiva a la aparición del pensamiento" y llamó a estos pueblos "teólogos de la selva" por la fineza de su espiritualidad (citado en Bareiro Saguier 4-5). Egon Schaden tras de estudiar a los guaraníes brasileños, afirmó:

En la superficie de la tierra, no hay por cierto, pueblo o tribu, a quien se aplique mejor que al Guaraní aquella palabra evangélica: ‘Mi reino no es de este mundo...’ Toda la vida mental del Guaraní converge hacia el Más-allá... Su ideal de cultura es la vivencia mística de la divinidad, que no depende de las cualidades éticas del individuo, sino de la disposición espiritual de oír la voz de la revelación. Esa actitud y ese ideal son los que determinan la personalidad. Y como las aves del cielo que no siembran ni cosechan y que no recogen en graneros, el Guaraní va viviendo su vida sin preocuparse con necesidades económicas que tal vez le puedan sobrevenir (Melià El guaraní 159).

Los mitos fundacionales. La búsqueda de la Tierra sin mal

Aunque los colonizadores devaluaron las creencias guaraníes como simples supersticiones apoyándose en la intangibilidad de su culto, la materialidad es esencial en el mito guaraní de la creación del mundo. Las diversas versiones coinciden en referir que cuando *Ñamandú* (Nuestro Padre Ultimo Ultimo Primero), dispuso las brumas y los primeros vientos, se creó a sí mismo como un árbol. Las raíces eran sus pies y su cabeza era la copa florecida. Se irguió en medio de un círculo cuyo centro era su pecho. Luego creó al hombre, no como individuo aislado sino como parte de lo divino. Nació el *ayvú*, al mismo tiempo palabra sagrada y palabra humana. No una voz individual, sino el vehículo de la relación humana, de la comunicación y sociabilidad. Al participar de la condición divina, el guaraní aspira a ser inmortal como los dioses. Entonces, *Ñamandú* creó la tierra y la ató a cinco palmeras para protegerla de los vientos. No existían los males y el hombre vivía junto a los dioses, con la condición de mantenerse erguido y no caer en la animalidad. Pero esa situación la perdió con la transgresión del incesto, que causó la destrucción de la tierra mediante el diluvio del que sólo escapa la pareja incestuosa. *Ñamandú* creó otra, pero ésta es una “patria de mala vida”. En ella se desarrolló el mito de los gemelos, engendrados en el vientre de Nuestra Madre por dos padres diferentes:

Ñamandú y Nuestro Padre Conocedor de las Cosas. Ñamandú al saber la verdad marchó hacia su morada eterna. Los dos gemelos, el sol y la luna, debieron superar diversos obstáculos hasta reencontrarse con su padre en la Tierra sin mal. La azarosa travesía de estos niños-dioses es un modelo de búsqueda iniciática para los guaraníes. Para ellos, la salvación se obtiene comunitariamente y en esta vida, la comunidad elegida puede llegar a un estado de pureza antes de que sobrevenga la destrucción definitiva. La esperanza de poder alcanzar ellos también la perfección total es lo que empuja a los grupos a buscar la Tierra sin mal (*yvy mara'e y'*), el lugar donde las plantas crecen sin cultivarlas, donde no existe la muerte ni la enfermedad, donde las flechas se clavan sólo en las presas de caza y en los enemigos. Pero fundamentalmente, se trata de un lugar perfecto existente en un espacio geográfico preciso al que se puede acceder aún antes de la muerte. Para ello deben ser guiados por un gran chamán (*karai*) a través de una peregrinación espacial y al mismo tiempo, de un duro régimen de ayunos, cantos y danzas tanto para aligerar el cuerpo como para purificarlo y recuperar la unidad esencial de la perfección (*agtiy'yé*).⁶

El mito de la búsqueda de la Tierra sin Mal es parte fundamental de lo que Montoya en la Conquista espiritual llama el "modo de ser tradicional" como traducción de *ñande reko*. Melià define el concepto como la esencia de la cultura guaraní, que se expresa más claramente en situaciones de crisis, como lo fue la predicación misionera: "su cultura particular y diferente... su identidad específica" (El guaraní conquistado 100).

⁶ Para la Sociología y la Antropología, los movimientos de liderazgo carismático o mesiánico con fines milenaristas (restauración de un tiempo perfecto y de una tierra perfecta) y de un periodo de catástrofe para llegar a ellos, son un rasgo de las sociedades sometidas a crisis profundas por un contacto externo amenazante o la acción de factores naturales. (Devalle 107-111).

Rebeliones mesiánicas y la Tierra sin mal

Como se ha visto en el capítulo anterior, cierta historiografía colonialista⁷ tejió el mito de una colonización pacífica en el Paraguay, basándose en la breve alianza militar de los españoles con un grupo de guaraníes, los Carios ubicados en los alrededores de donde fue fundada Asunción, que pronto fue quebrada, como lo relata Ulrico Schmidl, cronista de esos acontecimientos. Más definitivamente, la leyenda rosada sobre la pacífica y consensual colonización paraguaya la desmiente el hecho de que sólo entre 1537 y 1616 se produjeron 25 levantamientos indígenas.⁸ En su mayoría tuvieron un componente profético, una suerte de movimiento de revitalización⁹ de las creencias mesiánicas que, con la esperanza del encuentro de la Tierra sin mal, ayudaron a resistir las opresivas condiciones de vida implantadas por la colonización.

Las rebeliones comenzaron desde el principio de la Conquista, como resistencia armada a las "rancheadas" o "sacas" como se conocía a los operativos de raptos de mujeres para el trabajo agrícola y el concubinato y el apresamiento de los hombres como

⁷ Dice Efraim Cardozo: "Los españoles no podían desatender las reclamaciones de sus buenos amigos carios, máxime cuando ellos coincidían tan completamente con la vehemente aspiración que les había traído a sus tierras. Satisfacerles era satisfacer sus propios anhelos y, al mismo tiempo, asegurarse una amistad, sin la cual no fuera posible la conquista." (236). Morales Padrón afirma que "el Paraíso de Mahoma" (o sea la esclavitud sexual y laboral de las indígenas) se debió a la abundancia de mujeres (542-545).

⁸ Ver Louis Necker Indiens Guarani et Chamanes Franciscains: Les Premières Réductions du Paraguay. Paris: Anthropos, 1979.

⁹ El concepto de revivalismo o revitalización fue acuñado por Anthony F.C. Wallace ("Revitalization Movements" *American Anthropology*, 58, 1956): "esfuerzo deliberado, organizado y consciente...para construir una cultura más satisfactoria" (Delvalle 108-109).

guerreros. Sin embargo, 20 años después, con la imposición de la encomienda en 1556, se rompieron definitivamente las pretendidas relaciones de reciprocidad entre los “aliados”. Se desencadenó entonces una rebelión de nuevo tipo, un movimiento de carácter mesiánico con el que la religiosidad guaraní expresó el rechazo al nuevo yugo. El clérigo Martín González escribió al Consejo de Indias del 5 de julio de 1556 sobre un levantamiento guaraní:

tenemos nuevas que entre los yndios se a levantado uno, con un niño que dize ser Dios o hijo de Dios, y que tornan con esta invención a sus cantares pasados, a que son ynclinados de su naturaleza: por los cuales cantares tenemos noticia que en tiempos pasados muchas veces se perdieron, porque entretanto que dura, ni siembran ni paran en sus casas, sino como locos, de noche y de día, en otra cosa no entienden, sino en cantar y bailar, hasta que mueren de cansancio, sin que quede hombre ni mujer, niño ni viejo, y así pierden los tristes la vida y el ánima (España. Ministerio de Fomento 632).

En el Canto XX de La Argentina, Martín del Barco Centenera relata el levantamiento acaudillado por el chamán Oberá en 1579. En este caso, los guaraníes no sólo se entregaron a interminables cantos y danzas sino que Oberá hacía ritos de explicita anulación del bautismo impuesto por los españoles. Ambas fuentes retratan a los indígenas subvertiendo el orden colonial al rehusar trabajar y entregarse en cambio a un culto —que aunque no se diga su finalidad, hoy se sabe— que los prepara para el viaje a la Tierra sin mal. Pero el testimonio de González, además de detallar el carácter mesiánico del alzamiento, explicita que se trata de un culto revivalista cuyo origen se ubica en un pasado anterior a la invasión europea. Este aspecto es capital ya que demuestra que el mito de la Tierra sin mal existía antes de la Conquista, aunque ésta indudablemente lo reavivó al mostrar las señales de un próximo cataclismo definitivo. Hélène Clastres sostiene sobre

este punto que: “il ne s'agit pas du tout ici d'un «messianisme» qui se serait produit par réaction à la colonisation. Il se peut que, par la suite, la Conquête ait radicalisé le prophétisme. Mais réduire, comme on voulu le faire, cette religion à une réponse des gens opprimés à une situation d'oppression, c'est interdire de la comprendre. C'est du sein même de la culture indienne, comme une dimension originale de leur société, qu'il faut tenter de l'expliquer.” (64). Se debe entender este juicio como una afirmación de que el impulso milenarista de los tupí-guaraníes era el punto focal de su cultura y por ende, algo independiente a la presencia europea.¹⁰

Las características del cultivo de roza que obligan al núcleo guaraní a migrar en un plazo no menor de seis años han tenido que tener una fuerte influencia en el desarrollo de mito de la búsqueda de la Tierra sin mal. No obstante, existe evidencia que sugiere que no todas las marchas de los guaraníes pueden explicarse por razones materiales. Se han documentado migraciones de guaraníes que partieron de tierras aún productivas, así como el traslado hacia tierras que no eran mejores que las abandonadas. El caso de los grupos que se movilizaban hacia la costa oceánica, enfrentándose a un territorio desconocido y que finalmente limitaba sus desplazamientos, está contradiciendo la explicación mecanicista que sólo atribuye las migraciones a la búsqueda de mejores cultivos. El antropólogo Nimuendajú declaró que los guaraníes le habían revelado que sus desplazamientos no obedecían a la presión de enemigos ni a la búsqueda de mejores condiciones de vida “su

¹⁰ Métraux (92-93) opina que pese a que la dominación española y criolla provocó movimientos de revitalización religiosa, son claras las evidencias de que esas tendencias existían con anterioridad del arribo de los colonizadores, siendo una de ellas la documentada migración de los chiriguano hacia la zona andina y otra, la coherencia de las creencias míticas entre grupos guaraníes dispersos y carentes de contacto.

única consideración era el temor a la destrucción del mundo y a la esperanza de alcanzar la Tierra sin mal antes de que eso ocurra” (citado en Hay 37).

Luego de la de Oberá de 1579, se produjeron otras rebeliones análogas (Susnik El indio colonial del Paraguay 225-228) hasta que los levantamientos proféticos desaparecieron en el curso del siguiente siglo.¹¹ Para ese entonces, la mayoría de la población nativa paraguaya, vivía en reducciones, ya sea de franciscanos o, a partir de 1609, de jesuitas. Por lo que bien pudo ser la cristianización de los guaraníes producida en el interior de ese sistema la causante del cese de las rebeliones. Aunque los guaraníes continuaron dentro del marco del sistema misional la resistencia a la desaparición de su "modo de ser tradicional", a la larga, la aculturación que comportó la reducción hizo que su profetismo prácticamente desapareciera.

El falso monoteísmo guaraní

Antonio Ruiz de Montoya es quien mejor ejemplifica la actitud contradictoria de los colonizadores hacia las creencias religiosas de los guaraníes, a saber: el desprecio por lo que considera el primitivismo espiritual de este pueblo, pero al mismo tiempo, la atribución de monoteísmo y antecedentes cristianos anteriores. El misionero peruano hace

¹¹ Sin embargo, la migración religiosa sobrepasó los tiempos coloniales. Se ha rastreado el derrotero de los apapókuvá desde el estado de Matto Grosso en 1870 hacia el este, en 1912 estaban dispersos y disminuidos en varios grupos en los estados de Paraná y São Paulo. En Brasil, en 1980 Pedro Casaldáliga, obispo de São Felix do Araguaia que apoyó las luchas de indígenas y de campesinos sin tierra, celebró la "Misa da Terra Sem Males". En Uruguay, donde ciertos sectores se enorgullecen erróneamente de la falta de presencia indígena a una sociedad que recibió guaraníes tras la expulsión de los jesuitas, en 1989 la opinión pública se asombró por el ingreso de peregrinos tras de la Tierra sin mal. La persistencia del mito como elemento movilizador de la etnia guaraní también es un signo de su percepción de la crisis sin fin que provocó la Conquista.

breves pero numerosas observaciones sobre la religiosidad guaraní. Menciona a vuelo de pluma mitos como el del diluvio universal, refiere prácticas rituales funerarias, antropofágicas y mágicas. Los rasgos descriptos carecen de organización y profundidad. La información se presenta de manera escueta, generalmente despojada de comentarios, saltando rápidamente de un tema al otro. Al referirse a la antropofagia no intenta una interpretación. La única explicación que Montoya da de los fenómenos que describe es repetir con insistencia que son originados por el demonio, cargo de suficiente contundencia y que justifica el celo persecutorio de la cultura indígena. Esa renuncia a la interpretación exhaustiva demuestra que Montoya es incapaz de ver en lo que relata manifestaciones religiosas profundas. Esta actitud se comprende desde el prejuicio eurocéntrico de que "la falsa religión es una falta de religión" (Melià El guaraní 157). Quiere decir que el colonizador echa de menos un tipo de creencias, aquellas que se corresponden con la organización de las religiones al estilo del cristianismo. Lo poco que es capaz de encontrar lo torna invisible a sus ojos o simplemente lo descalifica como "demoníaco".

Pero Montoya hace una afirmación contradictoria y sorprendente, los guaraníes habrían sido monoteístas: "Conocieron que había Dios, y aún en cierto modo su Unidad" (76). Añade que éstos indígenas "al verdadero Dios nunca hicieron sacrificio, ni tuvieron más que un simple conocimiento..." (77). Curiosamente, no retoma más el punto en el resto de su crónica. No obstante, este presunto monoteísmo era de capital importancia. Podría denotar una singularidad que diferenciaría a los guaraníes de los restantes indígenas, aún de los de las culturas urbanas. Pero lo decisivo estaba en que el

monoteísmo asemejaba las creencias guaraníes a las del cristianismo y de esa manera, se facilitaba la labor de los misioneros. Ya uno de los primeros jesuitas en el Paraguay, Alonso Barzana había escrito en 1594 en carta al P. Juan Sebastián "Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa...". De los hechiceros dijo "los engañan en falsa religión, tanto que si se lo mandan ellos, no sólo les dan sus haciendas, hijos e hijas, y les sirven pecho por tierra; pero ni se menean sino por su voluntad." Atribuyó los movimientos mesiánicos a "esta propensión suya de obedecer a título de religión" (Hernández I 23). Se admitía de esa forma el profundo interés espiritual de los guaraníes y su disposición a seguir a sus caudillos espirituales. Esta visión inauguró una estrategia en la sustitución religiosa, los misioneros notaban la ciega obediencia que inspiraban los hechiceros, por ello para captar voluntades para el cristianismo procuraron sustituir las antiguas creencias con un nueva apelación profética. Esto significa, que comprendieron que la adhesión de los indígenas se podría lograr convenciéndolos de un sustituto tan poderoso como el mito de la Tierra sin mal.

La "conquista espiritual" que relata Montoya consistió en un complejo proceso que comenzó con la observación de ciertos rasgos básicos de las creencias guaraníes, siguió con una predicación del cristianismo que contenía transformadas, algunas de aquellas creencias indígenas originales y que implicó el enfrentamiento con los caudillos espirituales de ese pueblo.

La implantación del cristianismo

La proclamación de la religión cristiana inevitablemente provocó la resistencia de los pueblos indígenas para ellos se trataba de defender su "modo de ser tradicional". En cambio para los colonizadores laicos y religiosos esto era algo incomprensible. Ellos no veían a su empresa como la represión total de las estructuras más centrales de una cultura y la imposición de una forma de ver y estar en el mundo por completo diferente. Al contrario, sentían que predicaban al "verdadero" Dios, creían que aportaban la "salvación eterna" de la que estos pueblos habían carecido desde el comienzo de los tiempos. Por ende, pensaban, era un error gravísimo que los indígenas se negaran a recibirla. Sólo la pobreza intelectual de los nativos y la resistencia del demonio a perder sus dominios podían explicarlo

En el Paraguay, donde la lejanía de los centros coloniales era grande y los poderes civiles era demasiado débiles, en los comienzos no se contó con un poder de coacción suficiente que obligara a los guaraníes a aceptar la nueva fe. La modalidad evangelizadora de los jesuitas en la región consistió al decir de Montoya en que "el Evangelio entró desnudo de armas" por lo que el cristianismo no se impuso mediante el empleo de la fuerza armada. Los misioneros sufrieron rechazos y tuvieron que aprender sobre la marcha las formas más adecuadas para proceder a una paulatina sustitución de la religión guaraní.

La predicación

Uno de los testimonios más explícitos del discurso de proclamación de la nueva fe se halla en el relato de la entrada en la provincia de Tayaoba (Conquista espiritual capítulo XXX) donde el jesuita limeño corrió serio riesgo de perder la vida. Cuenta que nueve

hechiceros se habían reunido en su choza y lo observaban orar en silencio, a su término reveló sus enseñanzas.

Con amorosas y blandas palabras les dije, cómo el deseo de su bien me había guiado a sus tierras, no en busca de oro y plata, que no tenían, sino de las almas, que aunque negras con la gentilidad y pecados, les traía con que las emblanqueciesen, que era el agua del bautismo, y en él la verdadera creencia en un Dios, criador universal...les anuncié a Jesucristo Hijo de Dios, y llegándole a tratar de la pena eterna de los malos, me atajó uno dellos, diciendo a voces, *este miente*, repitiendo muchas veces, *miente, matémosle* (138).

No se sabe si el jesuita hizo su tal como lo transcribe en español o si se ayudó de imágenes que lo hicieran asequible a los integrantes de una cultura radicalmente diferente. De no haber hecho esto, incriminar a los indígenas como pecadores de alma negra no parece muy blando ni amoroso y si bastante hiriente, indica la falta de tacto del misionero o la capacidad de comprensión de su auditorio. Por eso mismo, se ignora si la reacción violenta la causó el tono general del “hablador” cristiano o, como él lo afirma, los contenidos del discurso. El pasaje recuerda la predicación de Pablo de Tarso a los atenienses contada en los Hechos de los Apóstoles (17:32) donde aquellos lo escuchan con paciencia hasta que proclama el dogma de la resurrección y lo rechazan abiertamente. Quizá Montoya calcó la forma de ese pasaje bíblico, sin embargo la creencia en la condena eterna para quienes tuvieran una conducta reprochable era del todo ajena a los guaraníes. Explica Schaden que entre ellos “o destino humano não depende... de atributos morais” (108), tampoco tienen la concepción de que habrá algún tipo de premio o castigo tras la muerte. Aunque creen en la infelicidad del espíritu de los muertos por hechizo, al final, todos se encontrarán en el más allá. Y si algunos pocos pierden la bienaventuranza del cielo debido a su comportamiento anti-social, la culpa no es suya sino del genio del que

son portadores. Porque entre los guaraníes no existe una “ligação entre o destino da alma e a responsabilidade moral do indivíduo” (109). Este punto es para Schaden donde las cosmovisiones cristiana y guaraní son más irreconciliables, irreductibles y mutuamente excluyentes. Por ello el misionero mostró su dogmatismo férreo y no consideró el caso digno de transigencia ni de silencio.

Sin embargo, en otras ocasiones fue posible dosificar la entrega de la doctrina. La orden ignaciana se ha caracterizado por su pragmatismo para lidiar con las diferencias, evaluando la jerarquía del obstáculo y separando lo esencial de lo accesorio.¹² Por eso no son extraños los testimonios de gradualismo y adaptación practicados en el Paraguay para anunciar la nueva religión y evitar a la vez el choque frontal con las creencias indígenas. Relata el misionero limeño que en el adoctrinamiento diario en las incipientes reducciones de Loreto y San Ignacio, “tratábamos todas las verdades de nuestra santa fé y preceptos divinos”. Sin embargo, “en el sexto [mandamiento] guardábamos silencio en público para no marchitar aquellas tiernas plantas, y poner odio al Evangelio, si bien a los peligrosos de la vida instruimos con toda claridad.” (81). O sea, los misioneros no condenaban directamente en esa etapa los “actos impuros”: el amancebamiento y la poligamia, practicada normalmente por los guaraníes.¹³

¹² Los jesuitas desarrollaron el examen de conciencia o “discernimiento” para resolver que actitud adoptar en cada caso, en varias ocasiones optaron por una gran flexibilidad y espíritu de transacción hacia sus oponentes, un ejemplo de ello es la actitud adoptada en la evangelización en Asia. Sin embargo los enemigos de la Compañía de Jesús en las cortes europeas y en la Iglesia acusaban la “casuística” jesuitica de relativismo moral (Ver Guillerme).

¹³ Los Mandamientos o el Decálogo tal como aparece en el libro del Exodo han sido numerados de maneras diversas. En la forma que lo hace el Concilio de Trento, que

Es este un claro ejemplo de la flexibilidad con que tradicionalmente los jesuitas transmitieron el cristianismo en el mundo colonial. En su afán de convertir a pueblos cuya cultura estaba muy alejada de la cuna del cristianismo, los jesuitas negociaron los contenidos de su mensaje. En Asia los misioneros mimetizaron la nueva religión con figuras y tradiciones locales. El caso narrado fue un ejemplo de pedagogía gradual, el silenciamiento público del sexto mandamiento es una renuncia provisoria, la postergación táctica de una parte de la doctrina mientras se gana fuerza con la aceptación de otros contenidos y ritos. No es del caso evaluar aquí qué consecuencias podía tener dentro de la ética católica la decisión tomada por los jesuitas, pero tampoco consta que haya suscitado críticas como tantas otras. Tal vez otro misionero hubiera exigido la renuncia inmediata a la poligamia (constan inúmeros ejemplos de quienes así lo hicieron) pero los jesuitas juzgaron en esta ocasión que eso hubiera ocasionado la ruptura y un fracaso rotundo. Montoya añade que el silencio duró dos años y que dio muy buenos resultados.

La cristianización de la cosmogonía guaraní

Los primeros misioneros consideraban una ventaja la aparente carencia de elaboradas creencias en los guaraníes, de ese modo, según ellos no había obstáculos para la conversión. También seleccionaron ciertos elementos de las creencias guaraníes que usaron de puente con el cristianismo como forma de demostrarles que la nueva religión no era completamente ajena e impuesta. Uno de sus mayores empeños fue la búsqueda de coincidencias básicas entre el mundo religioso guaraní y el cristianismo. La idea matriz de

es la que Montoya ha de seguir, el sexto mandamiento es "No cometerás adulterio" (Melody 123-124).

esta empresa es una convicción mantenida por varios eclesiásticos de los comienzos de la colonización: antes del arribo de los europeos habría existido una predicación cristiana que el paso del tiempo y la acción del demonio hicieron olvidar. Ahora los misioneros venían a refrescar aquel primer llamado, a cumplir la promesa del retorno y a explicar el mensaje en profundidad.

Los jesuitas portugueses de la costa brasileña decidieron que Tupá, un espíritu morador del cielo y causante del trueno, era el equivalente del dios que ellos predicaban. La decisión basada en el temor que producía el trueno en los indígenas fue mucho más que un acto de traducción, fue la apropiación de un elemento y su resignificación. No sólo modificó el sentido que los guaraníes daban a una divinidad sino que alteró el conjunto de su panteón. A juicio de Bareiro Saguier el ascenso de una divinidad secundaria a la categoría de dios único, cuando existía Ñamandú, el creador, Nuestro Padre Ultimo Ultimo Primero, buscó “desvalorizar al dios creador guaraní, instaurar el equívoco, desviar el sentido inicial del mayor mito fundacional indígena”(12). Montoya sólo agregó un argumento filológico a la difícil operación de fundamentar el monoteísmo guaraní: “se colige del nombre que le dieron, que es Tupá, la primera palabra tu, es admiración; la segunda pá es interrogación, y así le corresponde al vocablo hebreo manhu, que est hoc, en singular” (77). Aunque sus conocimientos de lengua guaraní eran indisputables, la explicación es rebuscada y antojadiza (Clastres 14) insuficiente para negar la pluralidad de divinidades entre los guaraníes.

Para Montoya era impensable que los guaraníes hubieran llegado sólo al monoteísmo, lo explica como el legado de la predicación de Santo Tomás. Esta era una

idea que circulaba en Europa desde hacía tiempo, se atribuía la existencia de cierto cristianismo en Asia a los trabajos de aquel apóstol. Cuando a partir del siglo XIII, viajeros europeos reiniciaron contacto con aquella parte del mundo hallaron comunidades de creyentes con una base cristiana. En realidad, se trataba de los seguidores del heresiarca Nestorio, excomulgado en el siglo V. Tal vez el encuentro de los jesuitas con nestorianos en India y China (Lacouture 179), explique la creencia de Montoya en la predicación de Santo Tomás en el Nuevo Mundo.¹⁴ Pero no fue una teoría personal sino un mito de la conquista ampliamente extendido. Fue una creencia sostenida por una amplísima gama de hombres de la Iglesia, como ya se ha dicho, los misioneros de la costa brasileña, del Paraguay y la zona andina, de Nueva Granada como Alonso de Sandoval (1576-1671) y también en México Sigüenza y Góngora y Fray Servando Teresa de Mier, entre muchos (Brading 172-174, 365-366, 583-587).¹⁵

En los capítulos XXI al XXVI de su crónica, Montoya traza el recorrido del santo desde la costa brasileña a los Andes, basándose en testimonios personales y referencias bibliográficas que cita con amplitud.¹⁶ Relata que cuando los misioneros indagaban la

¹⁴ Montoya cita fuentes internas de la Compañía sobre Santo Tomás en Malabar, la costa este de la India (Pedro de Ribadeneira: Flos sanctorum). Allí los misioneros habían encontrado nestorianos a los que llamaron “cristianos de Santo Tomás”, respecto a los que se suscitó una polémica sobre si sus antiguos ritos eran aceptables para la ortodoxia católica.

¹⁵ El tema es estudiado en particular para el mundo andino por Verónica Salles-Reese en From Viracocha to the Virgin of Copacabana: representation of the sacred at Lake Titicaca y por Raquel Chang Rodríguez en “Santo Tomás en los Andes”.

¹⁶ Las fuentes bibliográficas que emplea, de las que algunas veces no provee el título, son: Fray Alonso Ramos: Historia de Nuestra Señora de Copacabana, Diego Álvarez de Paz, Orígenes, Eusebio: Martirologio romano, Juan Crisóstomo: Oratio duo

causa de su cálida acogida, los guaraníes contestaban que era por el anuncio de Pay Zumé: “esto que yo os predico se os ha de olvidar, pero cuando vengan unos sacerdotes sucesores míos que traigan cruces como yo traigo, entonces volveréis a oír esta misma doctrina que yo os enseño” (123). Montoya releva con minuciosidad los testimonios del viaje del aparente Santo Tomás, desde la costa brasileña, donde habría dejado en una roca las huellas de sus sandalias, pasando por el Paraguay, hasta Carabuco en el Perú. Allí habría sido ajusticiado y habría dejado una enorme cruz. Dice Montoya que cuando los indígenas escucharon las maravillas que el santo les predicaba de Dios “espantados dijeron Tupá, quid est hoc, cosa grande” (124).

Montoya argumenta ese incipiente cristianismo indoamericano con una interrogante cerrada que no tolera matices: “¿cómo se puede pensar que dejaron [los apóstoles] a oscuras sin la luz del Evangelio toda la América, que según cuenta matemática es casi la tercera parte del mundo?” (121). El jesuita cree en que Dios ha hecho un llamado universal y sería inadmisibile que un tercio de la Humanidad nunca lo hubiera recibido. ¿Por qué se pensó en Santo Tomás para explicarlo? Los europeos al salir fuera de su universo cultural se explicaron lo nuevo a través de lo viejo y encontraron en nuevos horizontes, rasgos que los retraían a lo viejo y ya conocido. Esta normal reacción humana se reforzó específicamente en la situación colonial. Una primera forma de dominar a estas tierras fue reducirlas a un conocimiento anterior, es decir, postular que sólo eran

apos, Francisco de Alfaro, Pedro de Ribadeneira: Flos sanctorum, José de Acosta: Historia natural y moral de Indias. No obstante, existen otros escritos de la época que hacen mención al tema.

una versión de lo ya sabido. De ese modo se vencía el desafío de tener que interpretarlas con una clave totalmente original.

Además, sostener que los indígenas tenían desde tiempos prehispánicos una vaga noción del cristianismo, era una estrategia útil para un proyecto teocrático ya que permitía a los hombres de la Iglesia defender la idea de que el cristianismo no era extraño al Nuevo Mundo, que su semilla ya había sido sembrada y que sólo faltaba que los sacerdotes la cosecharan. De otra parte, justificaba la exclusiva responsabilidad de los clérigos en cristianizar a los indígenas, aquellos sólo debían despertar una reminiscencia en ellos para alcanzar la meta principal de la expansión ultramarina. Para mayor gloria de la Iglesia y de la Compañía de Jesús, eran los indígenas quienes divinizaban a sus evangelizadores.¹⁷

A Pay Zumé, héroe civilizador que había enseñado a los tupí-guaraníes el cultivo de la mandioca y otros prodigios, un leve cambio fonético lo convirtió en Santo Tomás. Los jesuitas apelaron a un elemento familiar y venerado por los guaraníes para legitimarse y ganar su voluntad, pero también desvalorizaban groseramente al indígena. La conversión al cristianismo no dependía de las virtudes morales de quien aceptara convencido la nueva religión sino, apenas de una previa influencia externa y de su difuso recuerdo.

Críticas a la cristianización superficial e incompleta

La Compañía de Jesús estableció en Paraguay el sistema de misiones como modo alternativo de transmitir el cristianismo a los pueblos indígenas. En la Conquista espiritual

¹⁷ Martin Lienhard dice que mientras los europeos pasaron siglos imaginándose a las Indias mediante la lectura de los clásicos o viajeros medievales, los indígenas "para clasificar a los intrusos, tuvieron que recurrir a la idea mítica del retorno de alguna divinidad" (50).

Montoya cuestiona las formas tradicionales que permanecían y coexistían con lo nuevo. Censura a los religiosos que practicaban sus obligaciones de manera rutinaria y no se interesaban en la auténtica conversión de los nativos, sino que sólo actuaban para llenar las formas que exigía la encomienda y dejar el camino libre para su explotación como fuerza de trabajo. En la crítica que el jesuita limeño hace a otras metodologías y conductas de trabajo religioso se aprecia con claridad las rivalidades internas que enfrentaban a los diversos sectores de la Iglesia colonial hispanoamericana.

Montoya narra que los misioneros en la villa del Santo Espíritu de la provincia de Guaira, hicieron “gran fruto de las almas”. Encontraron que en aquella localidad desde hace tiempo había un cura sólo interesado en “mudar de hábito”, vale decir, abandonar su orden religiosa, para ello fingió que le habían robado su hábito y tomó los de religioso seglar. El dato interesa porque los miembros de las órdenes religiosas recibían una paga de la corona y eran socorridos por su congregación, mientras que los sacerdotes seglares eran mantenidos directamente por los indígenas a través de la encomienda. Dice Montoya que el referido sacerdote: “bautizó muchos adultos sin otro catecismo que arrojarles el agua en la cabeza” (60). El jesuita fustiga a los curas cuya pereza privaba de sacramentos a los indígenas, en especial la extremaunción a los moribundos: “descuido de que pedirá Dios cuenta a muchos curas que por no trabajar en disponer a los indios para la comunión, los condenan de rudos e incapaces.” (97). Estos curas, por negligencia o por estimar que los indígenas no podían progresar en su comprensión del cristianismo, se limitaban apenas a bautizar y luego cancelaban el proceso de educación religiosa. Al obrar así condenaban a los nativos, opina Montoya, pero él está seguro que Dios castigará a los responsables.

El limeño era un celoso defensor de la labor misional de su orden religiosa. Creía que los procedimientos de los jesuitas eran los únicos efectivos para evangelizar a los nativos. Por ello critica con dureza a los curas que trataron de desplazar a los jesuitas de las misiones. En el capítulo XVI refiere “un alboroto que un sacerdote clérigo causó en Loreto y como procuró desterrar de allí a los Padres”(95). Dice que éste fue originado por la envidia del demonio ante los progresos de los jesuitas tomando “por instrumento un sacerdote” quién instigó a los indígenas a expulsar a los misioneros. El padre Simón Cataldino acusó en un sermón a los que amenazaban a los jesuitas de ser "ministros del demonio" y anunció que “presto pagarán con la muerte su atrevimiento” (95). En pocos días murieron los indígenas partidarios del clérigo y éste “principal autor de todo esto, no se quedó sin castigo, porque murió poco después emponzoñado por una víbora” (96). Tal vez no fuera ajena a la virulencia de Montoya el que el incidente ocurriera en Loreto, su misión predilecta y donde eligió ser enterrado. De todos modos, sus aprensiones contra los clérigos y su orgullo por el trabajo de los ignacianos eran refrendadas por el obispo de Tucumán en su carta al rey del 11 de agosto de 1637, la cual transcribe íntegramente al final de la crónica. La razón de la misiva es quejarse por la falta de sacerdotes y demandar refuerzos para las tareas pastorales. El obispo critica al único sacerdote del clero que tiene en su diócesis “cuando lo ordenaron era muy viejo y enfermo, y no había estudiado”(279). Añade que “donde hay sacerdotes seglares hay muchísimas faltas irremediables; porque son cortos los talentos para saber ellos sus obligaciones, y cortísimos para enseñar a otros.” Todos los méritos del cuidado de las almas es mérito de los jesuitas, de los que dice que “verdaderamente descargan la conciencia de vuestra Majestad y la del Obispo,

porque en las ciudades, de día y de noche acuden a doctrinar y confesar los enfermos, y esto muy en particular a los indios y negros con mucha caridad y ejemplo" y agrega: "en esta parte pocos se valen de los curas, porque son de calidad dicha arriba." (280). El misionero apeló a la autoridad del obispo para reforzar sus puntos de vista personales y puso en boca de éste elogios que no hubieran parecido verosímiles si los afirmara él. Durante el período colonial hubo en la región paraguaya varios choques internos en la Iglesia, el principal fue el enfrentamiento entre los jesuitas y el obispo asunceño Bernardino de Cárdenas. Montoya no estuvo ajeno al conflicto, al retornar de España, fue destinado a residir en Lima encargado de defender en la corte virreinal las prerrogativas de su orden religiosa amenazadas por el conflicto con el obispo asunceño. Sus críticas al comportamiento de otros sacerdotes--en especial aquellos que no pertenecen a órdenes religiosas y por eso dependen directamente del obispo--pueden nutrirse de las rivalidades eclesiásticas existentes en la región. Sin embargo, éste motivo no excluye que al mismo tiempo sea una sincera exigencia de más rigor en la trasmisión de la fe, un cuestionamiento a los sacerdotes que no cumplieran con su responsabilidad respecto a los neófitos indígenas.

Crítica a una cristianización aliada a la explotación de los indígenas

R. Po-Chia Hsia sostiene que "Unlike the missions in China and Japan, evangelization and military conquest in the Iberian colonies went hand in hand" (165). Este juicio es válido para los centros coloniales: Caribe, México, zona andina, pero es más dudoso en el Paraguay y en el Río de la Plata. Originalmente el cristianismo entró del brazo de los ejércitos, el inicio de la colonización implicó una cristianización instrumentalizada de los indígena que fueron convertidos en mano de obra servil. Pero casi

un siglo después de iniciada la colonización, se establecieron las misiones como una vía alternativa y fue de hecho la forma en que se transmitió el cristianismo a la mayoría de los nativos de la región.

Montoya exhibe una clara conciencia de los estragos que causaba la identificación de la religión con la rapacidad de los colonizadores. En la antes referida excursión al Guairá, los misioneros llevaron a un vecino como "lenguaraz" (intérprete). Repararon que el hombre perdía paulatinamente su ropa y al interrogarlo al respecto éste dijo que así como ellos predicaban de palabra, él lo hacía con obras. "[H]e repartido todo lo que traía para ganar la voluntad destes indígenas principales; porque estos ganados, los demás quedarán a mi voluntad", dijo confundiéndolos con su aparente generosidad. Poco después, pidió permiso para retirarse. Allí se supo que por cada pieza de su vestimenta había comprado a los caciques alguno de sus indígenas. La consecuencia fue que "juzgando los indios que había sido orden de los Padres...perdieron por entonces algo del crédito que dellos tuvieron al principio" (61). Montoya ante el mal ejemplo y el engaño de los que se valen del Evangelio, reflexiona que éste no puede transmitirse sin una coherencia entre el mensaje predicado y la conducta de quien lo predica. Dice que los gentiles no quieren recibir la nueva fe y los que ya son cristianos la detestan, "porque si por el oído oyen la justificación de la ley divina, por los ojos ven la contradicción humana ejercida en obras" (67). De modo que los indígenas imitaban la conducta de los colonizadores, ya que "cuando la emulación se enseñorea arrastra obligaciones" (69).

Montoya sostenía que el cristianismo había sido hasta entonces un instrumento para la explotación de los indígenas. A su juicio, los colonizadores no habían aportado una

propuesta cualitativamente distinta de la cultura indígena sino que habían reforzado la conducta que deberían haber erradicado. Dice: “peste es esta que sigue al Evangelio, que luego tras la libertad que alcanzan por el bautismo, entra la servidumbre y el cautiverio, invención, ya no diabólica, sino humana, para atajar el paso al Evangelio; porque con estas compras se hacen guerra unos a otros para venderse, roban, matan y aumentan el número de concubinas” (61). El misionero creía que si la nueva fe emancipaba a los indígenas del pecado a que los “obligaba el demonio”, también los convertía en esclavos de la codicia de los españoles. Esto ocurría porque los transmisores del cristianismo lo eran al mismo tiempo de las instituciones coloniales.

El cronista señala varios casos en que la predicación de los jesuitas fue “infamada por malos cristianos”(68). Narra que las autoridades de Asunción pidieron a la Compañía que evangelizara a los guaycurúes que cruzaban el río Paraguay para asediar aquella ciudad. Mas los esfuerzos del padre Romero fueron inútiles, los guaycurúes “se burlaban de nuestra fe. Porque ¿qué importaba que éste apostólico varón les predicase la hermosura de la castidad, si en la ciudad veían adorar a Venus?” (68). Alude a la lucha contra la poligamia vuelta irrisoria por los habitantes del “Paraíso de Mahoma”. El obispo cambió al jesuita por otro sacerdote, pero los guaycurúes lo rechazaron. Los asunceños instaron infructuosamente el retorno de Romero, alegando el “bien común de su República”. Pero su interés se debía a que en realidad la Compañía era usada para proteger el derecho de propiedad de los colonos, ya que Romero lograba la restitución de los caballos y otros enseres hurtados por los guaycurúes (68-69).

Una situación análoga ocurrió con el alzamiento indígena en el Valle Calchaquí del Chaco Austral. Allí dice que habían clérigos en las doctrinas (misiones) y religiosos en la ciudad, pero los indígenas se vieron “tan apurados del continuo trabajo... que les obligó la necesidad a buscar el desahogo” (69). De este modo Montoya justifica el derecho a la rebelión de los indígenas. Lo mismo sucedió con los calchaquíes de Tucumán entre 1631 y 1636, dice. A sus poblaciones “molestólas el infame servicio personal” con lo que a los misioneros “les fue fuerza despedirse de los indios, que con harto sentimiento y dolor quedaron, no siendo menor el de los Padres que los dejaron...Causó contento a los españoles esta salida”, pero los indígenas “cargados de trabajos, tomaron las armas”. Cuando finalmente se aquietaron los indígenas, dice que pidieron nuevamente sacerdotes “afirmando que no se rebelaron contra el Evangelio sino contra la tiranía y agravios” (69-71).¹⁸

Montoya notó que el cristianismo no podía prosperar si se presentaba unido al colonialismo. Por eso propuso la primacía de los religiosos en el contacto con el indígena, a su juicio, la conquista debía ser espiritual, no podía apoyarse en los poderes terrenales.

Y si en la provincia del Uruguay, donde el Evangelio entró desnudo de armas, derramaron su sangre cinco sacerdotes de la Compañía con insignes martirios, no es flaqueza del Evangelio sino fortaleza suya y riesgo eficaz para su crecimiento, y no es deshonor de España sino honra suya y aumento de la Real Corona, pues tan dichoso regalo ha producido el fruto copiosísimo de veinticinco poblaciones o

¹⁸ El alzamiento indígena del Chaco Austral se produjo entre 1631 y 1632, la rebelión de Tucumán ocurrió entre 1631 y 1635. En nota marginal Montoya remite a la carta del obispo de Tucumán al rey, que reproduce en el capítulo LXXIX de la Conquista espiritual, donde se dice que la predicación original de los jesuitas “se dejó por el mal gobierno de unos españoles que entraron con las armas a conquistar a aquella parte, que llaman el Chaco, tierra de grandes poblaciones, de gente dócil vestida y reducida a pueblos.” (280).

reducciones que la Compañía tiene hoy firmes en la fe y la obediencia de Su Majestad, a quien como yo en su nombre he propuesto en mis memoriales, ofrecen el tributo que su Majestad fuere servido de imponerles (71).

Es posible leer el razonamiento que llevan implícitas las palabras del jesuita.

Montoya sostiene que la forma de evangelizar de los jesuitas es la mejor y sugiere que a ellos se debería dejar el trato con los indígenas. Aunque la falta de apoyo militar haya ocasionado víctimas, era el único método para ganar la confianza de los indígenas y a la larga aseguraba a los pueblos para la nueva fe y a las tierras para la soberanía española. No silencia el jesuita peruano que las misiones de la Compañía rendían provecho material y efectiva soberanía a la corona. Sus palabras atajan las acusaciones de los paraguayos enemigos de las misiones. La encomienda, sugiere el jesuita, es contraproducente porque provoca la reacción indígena, mortandad de españoles, descrédito del cristianismo y al final, los nativos se pierden para la fe y la corona. Parece implícito, en su razonamiento, que al eliminar la encomienda los únicos que perderían serían los encomenderos. En cambio, siempre siguiendo su razonamiento, cuando se deja actuar sólo a los religiosos se logran los propósitos de pacificar, cristianizar y civilizar a los indígenas sin ninguno de los otros inconvenientes para España.

Resulta claro que con esas declaraciones el jesuita demuestra ser un leal súbdito de la Corona a la cual propone los mejores métodos colonizadores. Defiende el proyecto misionero como el medio de lograr la dominación más efectiva de los primitivos habitantes del continente. A sus ojos, la conversión de los nativos al cristianismo es el modo más seguro para que ellos no resistieran con violencia el orden impuesto. Ve el cambio de religión como la aceptación de la cultura de los colonizadores. Todas ellas metas son

convenientes para la corona española y los intereses coloniales de los que Montoya no toma distancia.

La cruzada contra el demonio

En la Conquista espiritual Montoya demuestra una verdadera obsesión con la omnipresencia demoníaca, al punto de que prácticamente todos los acontecimientos que informa son explicados en el contexto de una lucha encarnizada contra el demonio. Pero esta obsesión con la presencia demoníaca no era un rasgo exclusivo de Montoya y sus compañeros. Fue un marco mental vigente en ambos lados del Atlántico que veía al Maligno por doquier y lo utilizaba como clave interpretativa de un sinnúmero de acontecimientos, al extremo que se ha hablado del siglo XVII europeo como "la edad de oro del demonio".¹⁹ En el Nuevo Mundo se veían las cosas de modo análoga. Por ejemplo, los jesuitas franceses que contemporáneamente misionaban la Nueva Francia, como Paul Lejeune que describió esas tierras como el "Imperio de Satán". Jean de Brebeuf llamaba al país de los hurones como "El reino del Diablo" y Jerome Lalemant llamaba a los hurones "esclavos del demonio" (Goddard 40). El jesuita José de Acosta, al referirse Historia natural y moral de las Indias a las religiones indígenas, las interpreta como nacidas de la voluntad del demonio de ser adorado por los hombres (libro V).

El diabolismo católico de la Modernidad temprana concebía al universo como el escenario de un enfrentamiento entre la voluntad divina y el contrataque del demonio. Ignacio de Loyola en los Ejercicios Espirituales apela a la imaginaria bélica y demoníaca.

¹⁹ R. Muchembled, ed., Magic et sorcellerie en Europe du Moyen Age a nos jours. Paris: Armand Colin, 1994, 102.

“El campo de batalla es el del Reino de Cristo contra el del Demonio”(37). La sustitución de los siete pecados cardinales por el decálogo llevó a un código moral más rígido en que la esfera del demonio aumentó su responsabilidad sobre la simple desviación humana. En la Europa de la Contrarreforma la superstición y el maleficio comenzaron a ser considerados como un servicio al demonio y la persecución de la brujería y la idolatría existente de largo tiempo atrás se incrementó.

En América, la Nueva España y el Perú entre otras regiones fueron teatro de lo que se llamó la extirpación de idolatrías. Inicialmente los misioneros habían tenido un optimismo desmedido respecto a la rápida conversión de los indígenas, pero pronto comprobaron que éstos abrazaban el cristianismo sin abandonar sus antiguas creencias y rendían culto simultáneo. Las religiones prehispánicas perduraban apenas recubiertas de cristianismo, este fenómeno fue atribuido a la acción insidiosa y persistente del demonio (Cervantes 15-17).

No se comprende la labor inicial de los jesuitas con los guaraníes, en especial su aspecto más beligerante, sin considerar la circunstancia básica con la que Montoya interpretaba los datos que observaba y los fenómenos en los que estaba envuelto. Para él, como para la mayoría de los misioneros del siglo XVII, el Nuevo Mundo era un terreno en el que había prosperado el demonio. Desde esta perspectiva, la “conquista espiritual” no era una mera figura del lenguaje, sino que la transmisión del cristianismo consistía en la acción militante de arrebatar las almas de los indígenas al demonio.

Los primeros jesuitas que llegaron al Paraguay explicaron a los guaraníes que la “razón de su venida...era hacerlos hijos de Dios y librarlos de la esclavitud del

demonio”(61). Tanto misioneros como indígenas creían en los demonios, pero existían profundas discrepancias entre ambas concepciones. Las creencias guaraníes anteriores a la presencia europea incluían la presencia de espíritus malignos que inquietaban la existencia de los vivos.²⁰ Pero los misioneros introdujeron dos cambios radicales. En primer lugar, su demonio tenía el poder de cancelar el acceso a la vida eterna, lo que generalmente los espíritus malignos de los guaraní no hacían. En segundo lugar, los demonios que los jesuitas mostraban a los guaraníes eran las divinidades adoradas por los indígenas.

Montoya presenta los trabajos evangelizadores de los misioneros en una lucha cotidiana contra un demonio que se manifiesta de modo omnipresente. A veces mediante fenómenos físicos, como en el caso de una barca hundida en el río que aparece flotando sin explicación (90), la campana de una misión que se quiebra (101), un ruido pernicioso que molesta los sermones (101). Pero generalmente, el demonio se corporiza y se presenta en diversas apariencias humanas. En estos casos, es el gran tentador, como la serpiente del Génesis, es un gran engañador, un provocador, un “padre de mentiras” (101).

El texto reproduce la voz del demonio a partir de los encuentros de éste con los indígenas, con quienes “habla”, y ellos cuentan sus palabras al misionero. El cronista controla el texto del manera tal que hace del misionero el receptor de las palabras del demonio. Pero al mismo tiempo, al revelar la información que posee el misionero el texto hace ostentación del control del misionero sobre sus informantes indígenas. “Mirad mi

²⁰ Metraux hace dos menciones de espíritus malignos. Los guaraníes caingúá creen en genios que rodean a los seres humanos y que “if offended can be harmful” (91). Al hablar de la mitología menciona a los demonios Añan de quienes afirma “are purely folkloric character, with the exception of a single Añan who devours the souls of the dead when they pass by his hammock” (93).

poder, yo vengo ahora de quebrar la campana de Loreto” dijo haciendo ostentación de fuerza; o los inducía a pecado “el demonio en figura de negrillo se les aparecía con un cesto en la mano incitándoles a enterrar” objetos en la habitación de los sacerdotes para provocarles la muerte (80).

Los indígenas guaraníes son presentados en la Conquista espiritual como seres ingenuos, carentes de inclinación al mal por sí mismos, pero que son el objeto por el que batallan el demonio y los ministros del dios cristiano. El jesuita limeño responsabiliza al demonio de las acciones cometidas por los indígenas contrarias a su prédica religiosa. No se puede saber si en el proceso aculturación que implicaba la imposición del cristianismo la culpabilización del demonio era una elaboración del misionero o a una estrategia de los nativos para exculparse o a la mezcla de ambas. Sea un recurso del misionero o una coartada de los indígenas, el texto recurre a la acción del demonio para explicar las oscilaciones de los indígenas que se mantienen fieles a sus viejas creencias o abrazan la nueva fe desarrollando respuestas sincréticas.

Un nativo muerto y resucitado le narró a Montoya la pelea que por su alma tuvieron San Pedro, el arcángel San Miguel y su ángel de la guarda contra el demonio.

Dijome que había muerto, y que allí cerca de su cama, señalando él el mismo lugar, encontró su alma con un fiero demonio, el cual le dijo: Tú eres mío. No soy, respondió porque me confesé muy bien, y recibí los Sacramentos. No es así, dijo el demonio, que no te has confesado bien, porque años ha que te emborrachaste dos veces, y nunca te acusaste desta culpa. Es verdad (dijo él) que no me confesé de esos pecados, no por malicia, sino por olvido, y así Dios me los ha ya perdonado. No ha (dijo el demonio) y así, yo te he de llevar porque eres mío (98).

El misionero cuenta que sólo el triple auxilio celestial lo libró del diablo. En otra ocasión, el demonio se apareció a un indígena bajo la forma del misionero Juan Vaseo, muerto

hacía cinco años y lo interrogó sobre ciertos objetos del misionero con los que el indígena se había quedado. Al final de su parlamento le dijo: “‘Arrodillate delante de mí y adórame’. El mozo simple y sin malicia alguna se arrodilló; apenas se puso de rodillas cuando aquella canalla desapareció”. Montoya al observar la amargura que sobrevino al joven supuso que éste se había guardado lo que el demonio le reclamaba. “No pierde el demonio la cuenta de nuestras menudencias” reflexiona y prosigue: “Divulgóse este caso, y acudió mucha gente a confesarse de cosas tan leves como de haber tomado una calabaza, un pimiento y cosas semejantes, y dura hasta hoy este escrúpulo, aunque sea de cosas tan menudas como esta” (106-107). Este último comentario prueba cómo las “apariciones” del demonio eran usadas por los misioneros para plantar con fuerza en la comunidad guaraní el respeto a los valores centrales de la nueva cultura impuesta, en este caso el respeto a la propiedad privada.

Presenta Montoya otros ejemplos de apariciones del demonio destinadas a “engañar” y asustar a los indígenas. Cuenta que se apareció en la figura de 5 personas, cuatro de ellos vestidos como sacerdotes y el quinto en la forma de la Virgen (99). Un indígena vio demonios de formas zoológicas monstruosas “la cabeza de uno era puerco, otro de vaca y a este tono los demás, los pies de vacas, cabras y pájaros muy grandes, y con cumplidas uñas, las piernas muy delgadas, de los ojos despedían rayos como de fuego.” (107). En dos ocasiones se asocia el demonio con los bandeirantes paulistas. Un indígena vió en un bosque al demonio bajo figura de “maloquero” y obligó a un exorcismo de los jesuitas (100). En ocasión de la adoración de los huesos, que se referirá más adelante, entre las amenazas con que uno de los ídolos perseguidos exige a los guaraníes

que no lo dejen caer en manos de los misioneros, dice “convocaré a mis amigos los de San Pablo, para que venguen la injuria que me hicieron” (133). Montoya con este caso repite su caracterización de los indígenas como simples y crédulos y forma parte de la operación de puerilización de los mismos realizada a lo largo de la obra. Al mismo tiempo muestra la habilidad manipulativa de los misioneros, quienes para tornar comprensible el significado del demonio de la extraña tradición judeo-cristiana, lo identificaron con un enemigo conocido y temible para ellos: los bandeirantes. Esta operación equiparaba al enemigo real que atacaba la libertad y la vida de los indígenas con la conducta opuesta a las enseñanzas de los misioneros. Estos habían logrado encarnar la figura del demonio en los terrores concretos de los indígenas.

La manipulación frecuente de esos temores produjo en los indígenas la creencia de vivir en un ambiente de omnipresencia demoníaca. “Nuestros sermones eran enderezados a que se guardasen de oír ni ver a los demonios, si bien la curiosidad los incitaba a verlos” (100). De este modo se declara que la vida cotidiana en las reducciones se desarrollaba en un estado mental colectivo que producía incontroladamente apariciones demoníacas. No obstante, el misionero peruano deja claro que la mayoría de los indígenas era inocente, aunque engañada con facilidad. Por ello se refiere a los engañados en términos de “los simples” (99). Sostiene Montoya que su propia acción había venido a poner un punto a la acción del diablo, quien había medrado hasta entonces pero la acción misionera lo iba derrotando. Sus engaños, afirma, eran perceptibles “como siempre miente, aunque finja verdad, en la misma ficción descubre el sello de su mentira”. El misionero practicaba rituales que lo ponían en fuga, “puse en un vaso cerrado un pedazo de la sotana de San

Ignacio, y nunca más volvió el demonio” (130). A su vez, el misionero expresa su orgullo de que las hechicerías del demonio eran ineficaces. Refiere que deseando un nativo “matar con estas cosas [hechicerías] a un Padre, le respondió el demonio, que no tenía fuerzas contra aquellos religiosos” (80). El cronista puso en boca de un indígena el reconocimiento hecho por el propio demonio de la superioridad de los misioneros. El comentario refuerza el sentido planteado desde el principio, la lucha contra el demonio es ardua pero la victoria final está del lado del dios cristiano y sus ministros. El texto transmite el concepto de que la “conquista espiritual” se iba imponiendo.

Los misioneros usaban las presuntas apariciones demoniacas como instrumento para presionar el cambio religioso de los indígenas, los cuales son retratados como crédulos y fácilmente asustadizos. Con cada "aparición" los misioneros reavivaban el espíritu de los neófitos y advertían sobre la seriedad de las obligaciones inculcadas como la rigurosidad en la práctica del sacramento de la confesión de acuerdo al énfasis que le había dado el Concilio de Trento. La Conquista espiritual cita muchos casos de indígenas "engañados" por el demonio y rápidamente arrepentidos una vez descubierto el engaño. Esta abundancia de casos se puede enter como pura elaboración del cronista, exageración del resultado de su labor o una celebración de la misma. Tal vez, considerando que los primeros destinatarios de la crónica son los miembros del Consejo de Indias y el propio monarca, la invención del cronista pudiera deberse a una jactancia destinada a favorecer el prestigio de los jesuitas y sus intereses. Otra lectura posible podría ser la de ver en ella un testimonio de la habilidad de los sacerdotes en instalar en los atemorizados indígenas una conciencia culposa, la mejor garantía de vigilar su comportamientos.

Una extirpación de idolatrías paraguaya

La adoración de ídolos es considerada por los cristianos como el culto de objetos materiales que representan a un falso dios. La “extirpación de idolatrías” en el virreinato del Perú a partir del 1610 consistió en el combate de los cultos tradicionales andinos mediante la averiguación de los rituales, la eliminación de los ídolos y el castigo de los impulsores de los cultos. Los jesuitas jugaron un prominente papel en los primeros años de la institución, al punto que custodiaban en Lima la Casa de la Santa Cruz donde se encerraba a los reos de idolatría. En las visitas de extirpación de idolatrías, mientras que el visitador y sus asistentes se dedicaban a la investigación y represión, los jesuitas se encargaban de los aspectos espirituales como las predicaciones y devociones (Griffith y Cervantes 230-237). Este sistema de trabajo reproduce el que se había originado hacia siglos en Europa, el Tribunal del Santo Oficio o Inquisición, se encargaba de investigar la herejía y combatirla dogmáticamente, restableciendo la ortodoxia de las creencias y el culto, la ejecución de las penas eran encargadas al llamado "brazo secular" (Blötzer 289-294). Se trataba de un reparto de funciones en el que no se planteaba ningún tipo de conflicto u oposición entre ambas partes de una misma política represiva. Concepciones contemporáneas acerca del poder como las de Foucault, plantean la violencia desde una perspectiva más amplia y rica que la mera aplicación de la fuerza (Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión). El poder es polimorfo plantea Foucault, señalando cómo en la Modernidad, el uso de la fuerza física progresivamente cedió lugar al empleo de una violencia simbólica capaz de controlar al sujeto por mecanismos más sutiles. Para ello fue fundamental el desarrollo de dispositivos de observación y averiguación de la verdad, la

producción de saberes que trazaran una línea sobre la que marcar y explicar la desviación de las conductas. En definitiva, una violencia epistemológica que se cierne sobre el sujeto y termina por rodearlo hasta lograr la represión de éste por sí mismo a través de un discurso religioso primero y científico a partir del siglo XIX. En el caso que se analiza a continuación, el cronista testimonia un proceso en el que se puede apreciar la forma en que los misioneros lograron aplicar esa violencia de los símbolos, manipulando las creencias y volviéndolas en contra de los guaraníes hasta el extremo de lograr en ellos la adhesión al cristianismo. Aunque la veracidad del relato del cronista sea discutible, importa destacar la voluntad de éste de construir un caso con el que probar el triunfo de la "verdadera" fé logrando revertir los efectos de la "idolatría".

Aunque en Paraguay no hubo visitas de extirpación de idolatría, un episodio relatado por Montoya se parece mucho a lo acontecido en la zona andina. Cuenta el misionero que en una reducción los indígenas eran refractarios a asistir a misa. Gracias a una delación se supo que en unos cerros se adoraban los esqueletos de unos hechiceros a los que se les atribuía el don de la palabra y que advertían a los nativos que no oyesen la predicación de los Padres. Salieron éstos de batida cual intrépidos justicieros, perdiéndose de madrugada por quebradas y montes hasta dar con los huesos parlantes. El texto es efectivo en retratar a los enemigos del cristianismo con los peores trazos físicos y morales. El relato transmite el asco ante la apariencia del objeto de adoración indígena: "hediondos huesos...suciedad fealdad" (134). Los demonios presentes en los huesos son retratados como cobardes ya que, una vez más, admiten su inferioridad ante los misioneros. También son traicioneros pues amenazan a los indígenas con los bandeirantes en caso de que no los

salven. El cronista señala que varios indígenas que colaboraron a capturar a los ídolos en fuga desertaron al ver "su flaqueza [de los demonios]" y que "nos temía [a los misioneros]" (134). Un indio refirió que los ídolos temblaban ante la perspectiva de ser capturados, que uno de los huesos gritaba mientras se acercaban los misioneros:

"Llevadme, sacadme de aqueste lugar, porque en mi busca vienen aquellos malos hombres a cogerme, con ánimo de quemarme, sacadme apriesa, y yo si estos me maltratan haré que caiga fuego del cielo y los consuma, y que crezcan las aguas, e inunden la tierra" y hasta amenazaba con llamar a los bandeirantes como ya se dijo (133).

Capturados los huesos, los jesuitas hicieron un *auto de fe* sui generis que comenzó con un sermón en la iglesia en el que se abordó la doctrina del caso: "se trató del verdadero Dios, de la adoración que se le debe de las criaturas, y engaños del demonio, cuan poco puede, de la mentiras y enredos de los magos". Luego siguió una representación espectacular en la que abundó el efectismo escénico tendiente a impresionar a los indígenas: "salió un Padre con su sobrepelliz y estola, ministros con agua bendita, y un grande libro bien encuadernado, en el cual leyó en latín algo de un capítulo. Incitólos a hacer acto de contricción de haber creído aquellas boberías" (135). Nótese la batería de recursos misteriosos para conmover las conciencias de los espectadores: vestimenta, materiales maravillosos (el agua y el libro) y la palabra hablada en una lengua desconocida.²¹ A continuación "subióse...un Padre en un tabladillo que se había hecho en la plaza, para que todos y las mujeres y niños pudiesen ver el desengaño de los huesos

²¹ Durante la Contrarreforma, los jesuitas desarrollaron una rica variedad de formas de representación entre las que estaban incluidas las teatrales, como un instrumento de pedagogía de la fe. (Ver Guillermou).

fríos, mostrólos el Padre.” Los indígenas cambiaron diametralmente de actitud. “Fue extraño el regocijo popular por ver tan gran engaño de cuerpos que todos confesaban que vivían, desecho tan en público. A porfía traían leña para quemarlos...” (135-136).

La extrañeza del narrador es pura retórica, el misionero tácitamente se deleita con el dramático viraje de los indígenas ya que así prueba que su dios está de su lado y de que su labor ha sido eficaz. Sabe que la captura de los huesos permitió representar la derrota e impotencia de los ídolos y sus hechiceros, que la teatralidad del ceremonial aumentó el efecto de omnipotencia de los nuevos chamanes: los misioneros. El texto muestra a los que recién se aferraban a una vieja creencia obligados a abrazar la nueva con igual o mayor ardor como garantía de sobrevivencia y de consuelo ante la amargura de la derrota.

Este relato muestra la tensión entre lo oral y lo escrito en estas etapas de la “conquista espiritual”. El carácter parlante de los huesos permitió al narrador transformar a los vaporosos o inertes dioses guaraníes en seres antropomorfos. La vieja fe es antropomorfizada aún más al dotársela de un rasgo psicológico como el del miedo. A menudo Montoya cita a sus adversarios permitiendo que el discurso de ellos se inserte con el suyo, en esta ocasión lo hace para degradarlos y resaltar la superioridad de los misioneros. El sermón referido es una prédica dogmática y abstracta, ininteligible para los indígenas si no fuera que se apoya en la derrota de los ídolos como única evidencia. La lectura en latín redobla el clima de misterio y el abatimiento de los nativos, en el supuesto caso de que pudieran captarla como una lengua que sólo los misioneros empleaban en sus ritos. El latín era clave para los misioneros, como lenguaje de la liturgia católica garantizaba la eficacia del ritual y templaba su ánimo en los trabajos de conversión.

La dialéctica entre lo oral y lo escrito es un fenómeno fundacional de la colonización del Perú a partir del "diálogo" entre Atahualpa y el cura Valverde en Cajamarca que señala la radical diferencia entre el mundo del colonizado y el colonizador, "dos conciencias que desde su primer encuentro se repelen por la materia lingüística en que se formalizan" (Cornejo Polar 28). Pero si en el Tawantisuyo hubo un intercambio oral y un intento de "lectura" por parte del indígena, Montoya en su texto plantea que en la selva paraguaya sólo hubo monólogo de los misioneros (y no consta evidencia contraria en relatos análogos). La crónica presenta al libro como un objeto de valor sagrado--con diferentes connotaciones--es aceptado por ambas partes, el misionero lee el libro y los indígenas permanecen mudos. La lectura de los padres es una declaración performativa²² que parte de una ceremonia social en la que la escritura y la oralidad se refuerzan y adquieren eficacia como conjuro y afirmación de la dominación colonial. La lectura de los misioneros funciona como una de escritura sobre los derrotados y silenciados indígenas a quienes se los inscribe a un mundo cultural que no dominan y del que no podrán salir. Ya el jesuita Nóbrega del Brasil decía que el mundo indígena "é tudo papel branco" (Lienhard 53).

Montoya atestigüa el poder de la escritura, al señalar "Entienden algunos de los viejos que el breviario habla y avisa a los Padres de las cosas ocultas" cuente que un nativo renuente a confesar un pecado, se acusó al escuchar a un sacerdote rezar una oración

²² La declaración performativa es un concepto de J.L. Austin en How to Do Things With Words (1962). Ducrot y Todorov la explican como aquella declaración que describe una acción realizada por un hablante en la que la acción se produce al hacerse la declaración (342).

leyendo un libro, "Hátelo dicho ya ese libro...supuesto que lo ha dicho bien será que yo diga la verdad" (215). En el contexto de mistificación de las propiedades de la escritura alfabética que hicieron los europeos en su dominación de los nativos, la crónica muestra al libro como objeto de poderosas capacidades sensoriales. Es un objeto parlante capaz de denunciar de viva voz a los infractores de la nueva religión. Es además un ojo siempre alerta ante el que el indígena es incapaz de ocultar sus mínimos actos, una suerte de penetrante Panopticón (Foucault Vigilar y castigar) al servicio de los misioneros. Montoya monta el escenario de un diálogo susurrado entre el sacerdote y su libro y no sólo se soslaza atribuyendo a los "viejos" (que pueden ser los hechiceros, o por lo menos, los más refractarios a la nueva cultura) una creencia errónea, sino que añade triunfal un cuadro en que el indígena se da por vencido ante la dominación de la escritura que lo acosa.

El discurso de la resistencia chamánica

La Conquista espiritual textualiza el enfrentamiento de la religión cristiana con las creencias de los guaraníes y la final derrota de los indígenas. El cronista moldea ese proceso optando por presentarlo como un enfrentamiento entre dos polos, dos clases de líderes espirituales: los cristianos y los hechiceros que se batan por el dominio de una multitud inerte carente de decisión propia y expectante del resultado final para seguir al más poderoso. El texto reproduce el discurso de resistencia chamánica, o sea que los hechiceros guaraníes verbalizan su concepción del mundo que se niega a morir frente a la agresión de la nueva religión.

Montoya concede el privilegio de la palabra a sus enemigos, deja que su discurso se entreteja con el suyo (casi todos estos textos aparecen en bastardilla en el original). Así,

se rescata involuntariamente el fundamento de la resistencia de los jefes espirituales guaraníes a la represión de sus creencias. En este enfrentamiento de líderes espirituales, el texto reproduce asimétricamente los discursos de unos y otros. En la crónica el pueblo indígena no participa de la lucha. Se lo muestra colocado en medio de ambos polos enfrentados, como mero espectador que contempla en silencio y que gradualmente se aleja de los hechiceros para seguir a los jesuitas. Para luego poder mostrar a los guaraníes como sumisos y fervientes conversos, la crónica debe salvar la responsabilidad del pueblo indígena y concentrar la carga de su "error" en los manejos de los hechiceros.

Los parlamentos de los hechiceros son el reverso del discurso misionero, devuelven las mismas acusaciones que éstos les hacen. Los seres viles son los aparentes hijos de Dios a los que se denuncia como falsos porque son extranjeros, pobres y célibes. Un cacique dice a Montoya que le habían dicho que "sois diversos de los hombres, que sois monstruos, y que tenéis cuernos en la cabeza, y que es vuestra fiereza tanta que vuestro común sustento es carne humana y que vuestro modo de proceder es intratable" (142). Nicolás Artiguaye interpela a los misioneros:

Vosotros no sois sacerdotes enviados de Dios para nuestro remedio, sino demonios del infierno, enviados por su príncipe para nuestra perdición. ¿Qué doctrina nos habeis traído? ¿Qué descanso y contento? Nuestros antepasados vivieron con libertad, teniendo a su favor las mujeres que querían, sin que nadie les fuese a la mano, con que vivieron y pasaron su vida con alegría, y vosotros quereis destruir las tradiciones suyas, y ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer (83).

Este y otros discursos similares atacan a la monogamia impuesta por los jesuitas como una carga intolerable y ajena a las tradiciones y modo de ser guaraní. Otro jefe espiritual expone otro motivo de resistencia, el sedentarismo forzado en los pueblos

fundados por los jesuitas. "La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y por selvas, porque estos sacerdotes extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien sino para que oigamos doctrinas tan opuestas a los ritos y costumbres de nuestros antepasados" (225).

Se puede pensar que Montoya al incorporar la voz de los hechiceros estaba minando su debilitando su posición dominante como representante de la cultura colonial frente al sujeto colonizado. Sin embargo, Montoya necesita hacer verosímil ante sus lectores la lucha que libra contra su "enemigo" (recuérdese que para el misionero, en última instancia es el demonio). Para ello, aquel debía ser derrotado en una lucha en la que no podía aparecer débil desde el comienzo. Para que la victoria final del misionero fuera más gloriosa, los hechiceros debían exhibirse en toda fuerza y osar desafiar abiertamente la autoridad del enviado del "Dios verdadero". El cronista opta por dotarlos de la palabra como un medio de mostrar en toda su evidencia la diametral oposición entre las concepciones opuestas. Se siente tan seguro de su posición de poder que no encuentra que ceda terreno al dar a conocer el punto de vista del subalterno. Otro elemento a tener en cuenta es la fascinación que tuvieron los misioneros por la lengua guaraní que los condujo a resaltar las artes verbales de los hechiceros. Es conocida la admiración de Montoya por esa lengua indígena, la cual llegó a dominar y sobre la que escribió diccionarios y gramáticas. Montoya consideraba a los hechiceros como verdaderos "señores de la palabra", y señalaba que su nobleza, el ascendiente que tenían sobre la comunidad provenía en gran parte de sus artes oratorias. Por entre los intersticios de la seguridad del colonizador se cuela modo imprevisto el discurso de los colonizados y así, la resistencia

indígena queda en plasmada en ese texto celebratorio de la victoria de la religión cristiana.

La ridiculización de los hechiceros y sus ritos

Montoya niega a los cultos indígenas todo valor autónomo y originalidad como expresión visible de la espiritualidad de un pueblo. Aquellos rituales que reprime, el misionero los descalifica con el simple expediente de considerarlos una imitación deformada del cristianismo: “en todas partes procura el demonio remedar el culto divino con ficciones y embustes” (131), el lugar del culto lo describe como “muchas ermitas en que se albergaban los que iban a aquella romería, como en novenas, que todo lo quiere remedar el demonio” (132), a un indígena encargado de cuidar del sitio lo llama “sacristán” (132). Ya antes había afirmado que el cacique Miguel Artiguaye en su afán de enaltecerse copiaba rasgos de los sacerdotes católicos: “vestiase...de un alba y adornándose con una muceta de vistosas plumas y otros arreos, fingía decir Misa, ponía sobre una mesa unos manteles, y sobre ellos una torta y un vaso pintado de vino de maíz, y hablando entre dientes hacía muchas ceremonias, mostraba la torta y el vino al modo de los sacerdotes, y al fin se lo comía y bebía todo, con que le veneraban sus vasallos como a sacerdote” (83). En toda América los cronistas españoles describieron los rituales indígenas con el lenguaje equivalente de su mundo (y así Bernal Díaz del Castillo se refirió a los templos aztecas como “mezquitas”), era una forma más de reducir lo antes nunca visto a lo ya conocido. Sin embargo, la perspectiva del misionero peruano parece además estar basada en el afán de desacreditar las pruebas de ritos guaraníes presentándolos como la simple imitación del catolicismo inspirada por engaños demoníacos y negarles toda autenticidad original.

A esta actitud está asociada la persistente devaluación personal de los hechiceros. Cada vez que informa en detalle sobre prácticas o mensajes de los chamanes, los desacredita desestimando la seriedad de lo que afirman. Dice que un hechicero que afirmaba que “era Dios, Criador de cielo y tierra y hombres, que él daba las lluvias y las quitaba, hacía que los años fuesen fértiles cuando empero no le enojaban: que si lo hacían, vedaba las aguas y volvía la tierra estéril, y otras boberías deste modo, con que atraía a si no pocos necios” y luego agrega que predicaba en voz muy alta “(usanza antigua destas bestias)” (75, subrayados míos). De otro que al parecer entraba en trance sostiene que “con estas acciones y embustes que hacía publicaba después muchas mentiras de cosas futuras”. Aunque añade que de ellas “a veces se seguían efectos, sacándolos del demonio por sus conjeturas”(73). O sea, que cuando el hechicero no mentía era porque el demonio lo inspiraba, como cuando predijo una epidemia de disenteria (74).

Para Montoya los hechiceros guaraníes no son maestros de una espiritualidad equivocada, fruto de la ignorancia del auténtico mensaje, sino directamente, los ministros del demonio, como en innumerables ocasiones los llama. Por esa razón, entre ellos y los misioneros está planteada una irreconciliable enemistad.

La antropofagia

Como es sabido, para los colonizadores la antropofagia es la máxima señal de barbarie, pues no cabe concebir mayor distancia de la idea que los europeos tenían de civilización que la de devorar carne humana.²³ El antropófago es "the New Man as the

²³ Que el canibalismo se asocia a la mayor barbarie lo muestra la atribución de la muerte de Solís, el "descubridor" del Río de la Plata, a los charrúas. Esta fue la etnia platense más resistente a la invasión española. Nunca se probó la antropofagia charrúa

extreme *Other*".²⁴ El devorador de sus prójimos es un pecador: homicida que además priva a sus víctimas del derecho de ser enterradas. Para el Cristianismo, que si bien insiste en la trascendencia del alma, la preocupación por el entierro y la santidad del cuerpo, hacían del canibalismo un acto absolutamente antinatural (Bolaños 153). Para Francisco de Vitoria el canibalismo era un desarreglo alimentario que denotaba un error de categoría: el hombre la máxima creatura de Dios no podía comer a otro hombre y quien lo hiciera revelaba la incapacidad de comprender el orden de los seres vivos (Pagden 185-186).

La propia denominación de canibal tiene su origen en la confusa comunicación entre Colón y los indígenas del Caribe, donde el navegante creyó entender que se le hablaba de unos temibles antropófagos. Aunque no se ha podido demostrar fehacientemente la antropofagia de esta etnia, se sabe que todos los otros grupos humanos que la practicaron sistemáticamente la conciben como un acto ritual consistente en apropiarse de ciertas virtudes de la persona devorada que se localizan en partes de su cuerpo. En ningún caso se trata de un medio de subsistencia ni de una simple alimentación. En su ensayo "Des Cannibales" Montaigne realizó un ejercicio de comprensión cultural explicando la función del canibalismo entre los nativos y de otros comportamientos que hacen del europeo un auténtico salvaje. Como dice De Certeau, Montaigne corre las líneas

pero sí entre los guaraníes, también moradores de la zona, luego reducidos por los jesuitas. Este tema ha sido estudiado a fondo por Gustavo Verdesio en La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental. Montevideo: Editorial Grafitti, Editorial Trazos, 1996.

²⁴ Michael Palencia Roth, "Cannibalism and the New Man of Latin America in the 15th and 16th Century European Imagination" Comparative Civilization Review 12 (1985) 2.

que separan al bárbaro del civilizado, pues hace una apología del virtuoso antropófago que actúa por ánimo de venganza mientras que en Europa campean la traición, la deslealtad, la tiranía y la crueldad, verdaderas marcas de degradación moral inexistentes entre los indígenas.²⁵

Montoya describe el canibalismo como ritual de bautismo colectivo, un prisionero de guerra luego de cierto tiempo de vida dispendiosa es sacrificado y su cuerpo cocido es repartido por toda la comarca. Todo el que comía del cuerpo del sacrificado se cambiaba el nombre. Lo extraño es que esta primera mención de canibalismo no merece ninguna condena, está inserta en un capítulo sobre los ritos indígenas y termina diciendo: "es fiesta muy célebre para ellos, que hacen con muchas ceremonias" (78).

Sin embargo, la primera explicación objetiva y comprensiva cede a una burda visión en la que la antropofagia es presentada como una simple forma de alimentación de los indígenas, un asunto culinario y de glotonería. Montoya la retrata ahora como un hambre irracional e insaciable, una manifestación de animalidad. Cuenta que dos guaraníes cristianos fueron comidos por indígenas "gentiles" reacios a convertirse. Al poco tiempo, él y otros dos jesuitas se deciden a buscar "la conversión de aquellas fieras, y a hacerles mudar tan brutal modo de vida", los indígenas reaccionaron "con hambre canina de comernos...desgalgaban como tigres rabiosos por aquellas sierras", pero la influencia de un poderoso cacique no sólo les salvó la vida si no que permitió la fundación de la misión

²⁵ Por supuesto, Montaigne atiza el fuego del mito del "buen salvaje". Pero su mérito, además de defender la humanidad de los canibales, reside en volver de revés la mirada de su propia sociedad para verse así misma con los ojos de un extraño, una mirada que habilita un paisaje relativista de las culturas.

de San Francisco Javier "a donde se recogieron aquellas bestias fieras, y se domesticaron, volviendo ovejas mansas" (110-2, subrayados míos). Aprecié la acumulación de términos designando la animalidad de los indígenas, que ni aún en su visión positiva alcanza la categoría humana.

En los relatos que la Conquista espiritual presenta de antropofagia, el deseo desempeña un papel explícito y movilizador. El misionero muestra a sus enemigos manejados por el apetito carnal, a veces como una inmediata satisfacción del hambre, en otras ocasiones como la urgencia por calmar pulsiones más oscuras y primarias. Montoya relata que él mismo era una presa codiciada de los ritos canibalísticos, pero no se plantea que esto respondiera a la intención de eliminarlo como rival religioso y hacer cesar sus poderes. Dice que un grupo de indígenas "tenían deseo (como después supe) de probar la carne de un sacerdote que juzgaban era diferente y más gustosa que las demás" (137). Vale decir, que el sujeto escritor siente el deseo de los otros por su propia carne. Más adelante, el deseo se manifiesta por completo erotizado mediante la fantasía de un cacique de complacer a sus compañeras sexuales con la carne del sacerdote. Dice el cronista que el cacique le había "ofrecido a sus mancebas...un buen pedazo de mi cuerpo" (143). Aquí también asoma un motivo, que aunque el cronista no insiste en él, fue muy frecuente en otras narrativas del canibalismo, su feminización, o sea, considerarlo vicio asociado a una imagen de mujer identificada con "el salvajismo, la libidinosidad y la laxitud moral" (Bolaños 141). Un "mago" ordena sacrificar a una persona apetitosa para regalar el paladar de quienes quieren agradecer un favor. "El que más ardía en furor y deseo de comerme era un mago llamado Guiraberà...Su comer ordinario era carne humana, y

cuando fabricaba alguna casa o hacía alguna obra, para regalar a sus obreros hacía traer el más gordo indio de su jurisdicción y de aqueste pobre hacían convite" (148-152). El mago "ardía en deseo". Montoya descalifica a su enemigo retratándolo como un ser descontrolado por las pasiones corporales. Lo suyo era una apetencia sensorial, un apetito. En ningún caso se trataba de una práctica ritual. Quería comerse al cura como quien quiere gratificarse con un platillo refinado, no es una lucha entre dos sacerdotes por el poder espiritual sobre los nativos. Al relatar cómo fueron devorados dos guaraníes bautizados dice: "relamiéndose en la inocente sangre, con gran festejo y provisión de vinos hicieron pan molido entre sus dientes, que servirá en la mesa de Dios eternidades" (260), o sea, el alimento animal de los indígenas se convierte en eucaristía. Informa sobre un grupo indígena llamado "los protervos" cuya antropofagia sólo obedece al hambre: "susténtanse de caza, y cuando falta ésta (que es muy ordinario) es su sustento carne humana; andan por los campos y montes en manadas al modo de perros rabiosos. Entran de repente en los pueblos, y como fieras acometen al rebaño y hacen presa en los muchachos que pueden para su comida" (262). El propio cronista dice probó accidentalmente la carne humana, la descripción sugiere que la antropofagia es un asunto de cocina y no de creencias.

"Nuestros indios amigos hallaron unas grandes ollas de carne cocida con maíz, de que me trajeron un plato, rogándome que comiese. Comí dello juzgando ser aquella carne de caza, pero a poco rato sacaron la cabeza, y los pies y manos cocidas de aquel niño que me cogieron...el día antes lo habían muerto con la solemnidad acostumbrada, de que dije algo atrás" (146). La presencia de este tema en otros relatos coloniales, demuestra que se trata de un verdadero tópico popular.

Pero las descripciones sobre la antropofagia están dispersas en una obra extensa y, aunque el misionero no oculta su repugnancia, las describe con relativa calma y frialdad. Es más contundente por lo que oculta, las motivaciones rituales de esa práctica, que por lo que manifiesta. Su falta de escándalo ante el canibalismo se explica por su atribución del comportamiento de los indígenas "gentiles" a la acción del demonio y no a una maldad intrínseca. Montoya sabe que el canibalismo fue usado para justificar la esclavización del indígena, por eso, no enfatiza ese aspecto y más bien lo muestra como un vicio ya superado. Si no hiciera eso podría favorecer a los partidarios de la colonización por métodos más drásticos y los jesuitas perderían a sus conversos. Los nativos una vez evangelizados devenían pacíficos pobladores de las reducciones y en cristianos ejemplares.

Se debe recordar el lugar y circunstancias de enunciación de la crónica: en Madrid adonde ha concurrido a solicitar que se de armas de fuego a los indígenas para defenderse de los bandeirantes paulistas. En consecuencia, el texto los pinta como esencialmente buenos e inocentes, sus malas acciones sólo pueden deberse a la ignorancia de la verdadera fe y/o a la perfidia del demonio. No puede retratarse como malvados a quienes se planea ponerles un mosquete en las manos para defenderse en nombre del Rey.

Peramás y Cardiel apenas se refieren a la antropofagia como a un dato del pasado. Peramás sostiene que los pueblos paraguayos sólo devoraban a sus enemigos y no a los miembros de su grupo. La superada antropofagia servía a los cronistas del siglo XVIII para ubicar el grado de barbarie del que había partido la labor de los misioneros. Cardiel la usa para medir la magnitud del trabajo misionero en derrotar lo que él llamaba un "reino del infierno". "Todos eran caribes sangrientos (caribes llaman en toda la América a los que

son comedores de carne humana); continuamente andaban en guerras unos con otros. A los que mataban se los comían luego. A los que cogían vivos, los engordaban como a cebones y después se los comían" (Declaración de verdad 272). Cardiel evoca un pasado que sólo conoció de oídas le sirve para exaltar y celebrar el triunfo de su religión.

Los "triumfos" de la fê

Tras de la "conquista espiritual", los tres misioneros situán en sus crónicas una etapa posterior, el tiempo de los "triumfos de la fê".²⁶ Lo muestran como un período de gloria para el cristianismo, que ha sido definitivamente impuesto sobre los indígenas. Esta imposición religiosa de éstos es presentada como un milagro. Afirmino esto por dos motivos. En primer lugar porque los misioneros la muestran como un acontecimiento súbito al que renuncian a explicar racionalmente por causas de la interacción humana, sino que lo reducen a la intervención divina. Considero que la deliberada omisión de los cronistas en analizar el cambio de los guaraníes es un silencio elocuente. Se le puede aplicar la misma metodología que practica Ranajit Guha cuando analiza las revueltas

²⁶ La expresión, muy común en la época, la usa el jesuita Andrés Pérez de Ribas, Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras y fieras del Nueuo Orue conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañia de Iesus en las misiones de la prouincia de Nueva-España ... (1645). Ver para esta obra: Ahern, Maureen, "Visual and verbal sites: The construction of jesuit martyrdom in northwest New Spain in Andres Perez de Ribas' Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fee (1645)", Colonial Latin American Review, Jun99, Vol. 8 Issue 1, 7- 27. Diccionario de Autoridades da las acepciones "en sentido moral" de "triumphar" y "triumpho". Del primero dice: "vencer y sujetar las passiones y afectos que hacen guerra al espiritu" y del segundo: "victoria del espiritu contra las passiones ó estímulos de la carne ú otro apetito" (310). En ese contexto semántico es que utilizo la expresión "triumfos de la santa fê", como fórmula fanática del catolicismo de la Contrarreforma en lucha contra sus enemigos.

campesinas de la India en los siglos XVIII y XIX²⁷ basado en los informes que las autoridades coloniales envían a la metrópoli británica. El historiador indio le saca el mayor provecho posible a aquellos temas que los informes coloniales callan, empuja los límites de la interpretación a partir de los silencios. ¿A que se debe el silencio de los misioneros? A que no pueden cuestionar su razón de ser. No representan, porque no pueden, el cambio de religión de los guaraníes como el resultado de una guerra cultural en la que su violencia simbólica del misionero fue la única alternativa a la cruenta violencia del encomendero. Por ello aquél obtiene la victoria, por su poder de coerción, por arrinconar a algunos grupos indígenas a optar entre la espada y la cruz.

La otra razón por la que afirmo que la adopción del cristianismo por los guaraníes es planteada por los tres cronistas como un milagro es porque se traduce en una práctica y una convicción fervorosas. Se representa a los antiguos paganos convertidos de la noche a la mañana en seres rectos, devotos, escrupulosos, místicos. No hay explicación alguna de ese viraje de actitud, salvo la acción divina. Pero aunque los textos retratan a los indígenas dedicados por entero a las devociones religiosas, de a ratos se traicionan al mostrar las constricciones que tenían los neofitos que les impedían evadirse de la presión de los sacerdotes que los obligaban a cumplir los preceptos de la Iglesia.

Los guaraníes son en esta nueva etapa cristianos ejemplares capaces de ser propuestos como modelo inspirador de la conducta de los fieles europeos. Hay que tener en cuenta el horizonte de las comunidades interpretativas para quienes se proyectan estos

²⁷ Guha, Ranajit. Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India. Delhi: Oxford University Press, 1983.

textos. En el caso de la Conquista espiritual su contexto es la Europa desgarrada por las tensiones religiosas sobrevinientes a la Reforma y las Guerras de Religión; en los otros dos, es la Europa dieciochesca caracterizada por el racionalismo y el hostigamiento al catolicismo y al Papado. Los lectores en esas dos coyunturas históricas diferentes, podían interpretar la conducta de los guaraníes como otra expresión de la maravilla que habitaba en las tierras nuevas.

La descripción idealizada de los devotos guaraníes se vuelve una visión triunfalista, el misionero que muestra complacido el apogeo de su obra, el abrupto cambio de salvajes antropófagos en piadosos cristianos, confirma el poder del dios cristiano y de sus representantes. Tampoco hay que olvidar las intenciones de los cronistas de exaltar a su propia orden religiosa siempre atacada, ya que el cambio milagroso de los guaraníes es motivo de orgullo y de apología de la Compañía de Jesús.

La devoción de los guaraníes en la edad de los milagros

Montoya registra tempranamente profesiones de fe cristiana de parte de los guaraníes. Estos hablan de un modo demasiado convencido y encendido como para ser verosímil. Al contrario, por el tipo de imágenes y conceptos que emplean se tiene la impresión de un acto de ventriloquismo, que el misionero habla a través de los indígenas. Por ejemplo, los que morían durante la transmigración Paraná abajo decían "más vale que el cuerpo muera, que no el alma peligre en la fe entre aquellos hombres sin Dios, vecinos de San Pablo" (171). Al hacer la historia de cada una de las misiones existentes, el cronista refiere numerosos testimonios de guaraníes conversos que incitan la fe de los demás, niños que piden morir para ir al cielo, esposos que se corrigen mutuamente, nativos que

mortifican su cuerpo para no tener ocasión de pecado, otros que salen en busca de los moribundos para llevarlos a que reciban la extremaunción de los padres. O aquellos que eran un ejemplo para el propio Montoya: "Ea, Padre, vamos a predicar la fe a los gentiles, que nosotros en tu ayuda hemos de dar la vida por Jesucristo, y en defensa de la fe que predicas" (138). La acumulación de casos es abrumadora, el cronista tiene la intención de convencer a los lectores de que los guaraníes eran los mejores cristianos.

La congregación era el lugar de privilegio reservado por los misioneros para aquellos que consideraban los más obedientes a sus enseñanzas religiosas. Era ésta una agrupación de fieles dedicados al culto y la oración, generalmente bajo la advocación de la Virgen o de algún otro santo. Esta institución respondía al espíritu ignaciano de la emulación, un principio pedagógico fundamental dentro de la Compañía de Jesús. Se lo concibe como un procedimiento para propender a la superación de cada uno a partir del ejemplo de los otros y la rivalidad con ellos. En los colegios jesuitas se acostumbraba dividir las diversas agrupaciones de estudiantes en dos sectores "Roma" y "Cartago" que estaban en una permanente competencia por la obtención de mayores honores en su rendimiento escolar o prácticas religiosas. En las reducciones paraguayas, los misioneros buscaban un estímulo competitivo para que el neófito más sumiso se exigiera una vida cada vez más acorde con el modelo cristiano impuesto por ellos y que acicateara al resto de los indígenas. Hay que destacar que con este círculo selecto los misioneros introducían un principio de estratificación dentro de la comunidad guaraní. Se podrá alegar que la sociedad guaraní anterior al colonialismo no era totalmente igualitaria ya que existía el liderazgo del cacique y su familia extendida, pero aquí se trata de un principio de elitismo

introducido externamente a la comunidad guaraní por el cuál los misioneros manipulaban las relaciones dentro de aquella de manera de mejor controlarla.

Una indígena transportada por los ángeles a ver el Infierno, donde ve "un fuego horrendo que arde y no da luz y causa grande temor". Encuentra a varios muertos antiguos habitantes de su reducción. Llevada luego al cielo encuentra a varios de la Congregación (180). El relato de Montoya es elocuente, señala una clara división entre los indígenas obedientes a los misioneros que son premiados con la vida eterna y los que se mantienen fieles a sus convicciones y son castigados. Preguntado un miembro de la Congregación en la reducción de Encarnación sobre si añoraba su vida antigua contestó: "No, porque desde que somos esclavos de la Virgen, se nos han borrado tales pensamientos, y ya vemos en nosotros tal mudanza, que no nos conocemos, porque de bestias que fuimos, nos vemos ahora hombres racionales" y a continuación el cronista refiere cómo mozos y mozas resistían al "pecado deshonesto" (207-208). Refiere además que un cacique prohibió para sí los viejos ritos fúnebres que no "le llorasen como muerto, sino que se alegrasen como con un vivo que iba a vivir eternamente" (248).

Entre los abundantes relatos de sucesos sobrenaturales en que se ven envueltos los guaraníes abundan los de muertos que vuelven a la vida para anunciar lo que han visto en su primera recorrida por cielos e infiernos, a quienes han visto allí y la conveniencia y urgencia de arrepentirse. Una indígena "resucitada" relata:

Lo primero que vi fue una tropa de demonios muy fieros que me salieron al encuentro. Traían unos garfios con que me pretendían agarrar; pero un ángel de grande hermosura que estaba conmigo me defendió, y con una espada de fuego ahuyentó los demonios. Este angel me guió al infierno a que viese el espantoso fuego que padecen los condenados; oí allí grandes aullidos de perros, bramidos de

toros, silbos de serpientes que daban los demonios. Allí ví cómo aporreaban y atormentaban las ánimas que allí estaban, conocí entre ellas algunos que vivieron entre nosotros, pero ninguno de la Congregación (183).

Elementos como el demonio, el ángel, el infierno, no pertenecían a la religiosidad guaraní sino al catolicismo barroco. Es impactante la forma en que el cronista presenta la disciplinada incorporación de toda la imaginería católica a la voz de una indígena. Semejante fidelidad en el calco del discurso de sus colonizadores es, por lo menos, sospechosa. La historia del encuentro colonial latinoamericano señala múltiples casos de malinterpretaciones o deliberadas distorsiones, como para no pensar que en este caso el misionero se apropió de un discurso muy diferente, que lo tradujo o que simplemente lo creó. Pero si se cree en la objetividad o veracidad del testimonio de Montoya, se puede calibrar el tremendo impacto que significó la evangelización, en cuanto arrasamiento de la cultura original de un pueblo y su íntegra sustitución por los elementos de la cultura de sus dominadores. El hecho de que los indígenas expresen una concepción tan ajena a sus concepciones originales sólo puede explicarse como el resultado de una violencia simbólica de los colonizadores.

Montoya dice que los hechos sobrenaturales eran el medio por el que Dios lograba la efectiva conversión de los guaraníes, para dar "fuerza a nuestra predicación". El cronista justifica la abundancia de milagros entre los indígenas a diferencia de lo que sucedía en el Viejo Mundo. Alega que "Dios en cristiandad nueva usa de nuevos modos, si bien antiguos y aún necesarios riegos para que plantas tiernas como la de los indios crezcan en virtud y se aumenten en la gracia" (192). Otra vez se señala la excepcionalidad de América para reforzar el mito de que se trata de una tierra de maravillas.

La devoción de los guaraníes en la Edad de la Razón

Cardiel y Peramás escriben sus textos en pleno Siglo de las Luces, ya ni ellos mismos pueden ver ni fundamentar el mundo como el teatro de la lucha entre Dios y el diablo como lo había hecho su compañero un siglo y medio antes. Para Cardiel y Peramás los indígenas siguen siendo ejemplarmente devotos y buenos (aunque el primero tiene un juicio pobrísimo de la capacidad de discernimiento moral de aquellos y, en definitiva, esa bondad es mérito del trabajo misionero), y retratan en detalle su vida ordenada y dedicada a los cultos religiosos. Sin embargo, la descripción de la rutina diaria de las obligaciones religiosas en las reducciones pone en evidencia que eran permanentes, inevitables y coactivas. En consecuencia, el acendrado cristianismo guaraní que describen los misioneros no puede considerarse auténtico ni libre.

Para los cronistas de la última época de las misiones, las virtudes cristianas de los indígenas se cifraban primordialmente en el orden, escrúpulo y fervor con que se dedicaban a los rituales religiosos. Cardiel realiza una prolija y extensa descripción de las prácticas religiosas que desarrollaban los indígenas a instigación y bajo la vigilancia de los misioneros y de otros nativos que, de acuerdo a los textos, actuaban presionando a cada individuo y evitando el retorno a las viejas creencias. Con el amanecer, comenzaba el día con las obligaciones rituales celosamente regimentadas a las que era obligatorio asistir. "Hermanos, ya quiere aclarar el día; Dios os guarde y ayude a todos. Despertad a vuestros hijos e hijas para que vengan a rezar y alabar a Dios, a oír la santa Misa, y después al trabajo. No os detengáis. No seáis flojos. No os emperrecéis. Mirad que ya están tocando los tambores" es lo que proclaman los sobrestantes, que eran los guaraníes encargados de

que todos participaran de los rituales diarios (Declaración 274). Siguen con la oración en el templo y las preguntas del catecismo, luego viene la misa cantada, le sigue la oración de muchachos y muchachas separados. Aún los trabajos se hacen bajo la invocación del santo patrono de la misión al que llevan en un altar portátil y se le rinde culto en el propio sitio de la labor. En la tarde se repiten las oraciones, la "plática doctrinal" a cargo del misionero, pero luego de terminada ésta es repetida por un guaraní viejo y de respeto a fin de que los mismos contenidos sean más sencillamente transmitidos. Se rezan el rosario y otras oraciones. Cardiel detalló las obligaciones religiosas de los guaraníes para defender de los jesuitas y elogiar la forma metódica y abundante con que evangelizaban. Pero su orgulloso recuento sirve para medir la enorme carga de adoctrinamiento que presionaba a los nativos. Este inevitable control declarado por el propio misionero prueba la falta de espontaneidad y de libertad de los indígenas en sus comportamientos religiosos.

Peramás aborda el tema religioso en el capítulo "El templo y los sacrificios".

Expone la importancia que tenían para Platón las creencias religiosas y parafrasea muy libremente a Cicerón respecto a que la supresión de la religión exigiría la supresión de la sociedad--es una clara alusión a la política religiosa de la Revolución Francesa ante la que está tan escandalizado el sacerdote catalán--y pasa a explicar el papel de la religión en las misiones de guaraníes. Pero otra vez la descripción se fija en el aspecto material de templos, ropajes, objetos de culto y ceremonias. Subraya los materiales de que estaban hechos para contrastar que en medio de la frugalidad de la vida que todos llevaba debían sobresalir los objetos destinados a Dios. "Era extraordinario, en todo sentido, el esplendor del templo, lo cual contribuía sobre manera a elevar las mentes de los indígenas y los

invitaba a asistir con más voluntad y respeto a los sagrados misterios" (36). En una reiterada operación de infantilización de los indígenas, Peramás insinúa que los guaraníes tienen una mentalidad impresionable capaz de verse afectada por la pompa y magnificencia del culto. La reiterada insistencia que hace el texto en el esplendor y brillo de sitios, objetos y actos revela que para Peramás "el fin del culto externo" es suscitar "el fervor interior del alma". La formación humanística de este misionero lo muestra anclado en las bases filosóficas del platonismo con su separación de lo material y lo espiritual. Aunque no lo diga explícitamente es admisible pensar que considera a los guaraníes inclinados a lo material y por ende, lo material debe ser usado para conducirlos: "elear el espíritu a las cosas celestiales (38) .

"He recorrido gran parte de Europa y de América; y, a la verdad, en ninguna parte he visto mayor recogimiento en los templos", señala Peramás (37). Más adelante añade que en los pueblos y campos sólo se escuchaban cantos de alabanza a Dios y a los santos y que "Entre los guaraníes no se conocían los versos profanos, y mucho menos eran tolerados los poetas impuros o lascivos" (39). Es el reconocimiento de que absolutamente todas las manifestaciones de la vida de las misiones estaban impregnadas de religiosidad, de que no existía una cultura laica y profana. Esto da la medida del tremendo poder de los misioneros ya que la esfera religiosa era su la especialidad y dominio exclusivo. Peramás no profundiza en el omnímodo poder espiritual²⁸ de los jesuitas sobre los guaraníes, pero

²⁸ Como se verá en el capítulo 4, el liderazgo de los misioneros también se aplicaba indisputablemente a las formas de subsistencia material de los indígenas. Su poder no era exclusivamente espiritual. En beneficio de la claridad de la exposición he fragmentado un fenómeno complejo y de por sí inseparable.

en el capítulo "La Inquisición contra los impíos", aprovecha la autoridad de Platón para justificar la censura y toda la gama de políticas represivas instrumentadas por el tribunal católico y aún enrostrárselo a los filósofos ilustrados. El jesuita defiende a la Iglesia Católica de las acusaciones de exterminio indígena. De Pauw había afirmado en sus Recherches philosophiques sur les américains que la caída de la natalidad en América se debía a la cantidad de indígenas quemados por los inquisidores dominicos, pero Peramás le recuerda que en América la Inquisición no se aplicó contra los indígenas.²⁹

Las descripciones del culto hechas por Cardiel y Peramás dan la idea de obligaciones permanentes, repartidas a lo largo del día, como si fuera un intermedio entre las labores y los tiempos de descanso. Roa Bastos refiriéndose a la ritualización de la vida social que imperaba en las misiones opina que se basaba en "un uso religioso del tiempo minuciosamente regulado y distribuido. El curso del tiempo real fue totalmente recubierto y saturado por esta sucesión de pequeños y grandes acontecimientos de ceremoniales. Transformada esta saturación en rutina, ella creó el efecto de un tiempo sin retorno, de una pantalla invisible que impedía mirar hacia atrás" (27). Además del abarrotamiento de actividades para colmar la vida del indígena e impedirle que caiga en un ocio que lo lleve a su antigua vida, los ritos estaban celosamente controlados a fin de que nadie dejara de cumplirlos. Cardiel y Peramás informan que al abandonar el templo, los fieles eran contados por los secretarios para comprobar si alguno había faltado sin causa justificada y

²⁹ Importa marcar la apología de la Inquisición que hacen Cardiel y Peramás. Cardiel advierte al libelista portugués con el que debate que no base su postura antijesuitica en argumentos de quienes han sido juzgados por la Inquisición. Ambos cronistas, pertenecientes a una orden que jura obediencia especial al Papa, son partidarios de la más estricta ortodoxia y conservadorismo religioso y social.

si era así se lo castigaba. Lo cual demuestra que la participación en las ceremonias religiosas diarias no era libre ni tampoco, dadas las presiones ejercidas, la devoción espontánea y sincera.

Consideraciones finales

Retomo aquí algunos puntos tratados a lo largo del capítulo. En primer lugar quiero insistir en la coyuntura histórica e ideológica en que los jesuitas entran al Paraguay, cuando estaba clausurado el debate sobre la legitimidad de la conquista española y ésta no estaba en entredicho. La tesis de Bartolomé de las Casas de preservar la libertad cultural indígena y propender a una relación en la que el cristianismo pudiera ser libremente adoptado, quedó rebasada por la fuerza brutal de los hechos. El pensamiento rector fue el del jesuita José de Acosta, quién por más que se lamentara sobre las condiciones de trabajo en Potosí, no dejó de colaborar estrechamente con el virrey Toledo. Acosta sentó las bases de la catequización indígena, la cuál debía hacerse mediante una infatigable labor, en lengua nativa y con un profundo conocimiento de su universo cultural para hacer más eficaz la transformación.

Deseo volver sobre las posiciones de Bartolomé de Las Casas. El fraile dominico condenó con dureza el término conquista. "Este término o nombre conquista, para todas las tierras de las Indias descubiertas y por descubrir, es término y vocablo tiránico, mahomético, abusivo, impropio e infernal" (Morales Padrón 77). Las Casas se opuso al empleo del término en las capitulaciones, o sea los contratos celebrados entre adelantados y la Corona representada por el Consejo de Indias. En ellos, a cambio de ciertas

obligaciones, se concedía el derecho a conquistar una región, vale decir, a explorarla, apoderarse de ella a nombre de la Corona y a explotarla, lo que implicaba el uso de sus habitantes como mano de obra. Las Casas se quejaba de que el término "conquista" daba fundamento al uso de la violencia para conseguir los fines antes mencionados. Con posterioridad las Leyes de Indias lo sustituyeron por términos como "pacificación" y "población". Claro, la sustitución es del todo hipócrita porque es sabido que el cambio de palabras no causó el uso de otros métodos. Por otra parte, el término "pacificación" es de una gran ambigüedad y no excluye el empleo de la violencia. Pero aún la sincera creencia en las virtualidades transformadoras de un sólo cambio lingüístico denota una mentalidad formal y legalista, además de ingenua. Pero no se equivocaba el dominico al sostener que la palabra "conquista" denotaba unívocamente el empleo de la fuerza, como lo prueba el Diccionario de Autoridades al señalar como única definición: "Ganancia o adquisición conseguida a fuerza de armas de alguna Plaza, Ciudad, Reino o Provincia" (522).

No puede tomarse como casual e inocente la expresión de "conquista espiritual" utilizada por Montoya para tipificar sus labores religiosas. Rouillon (LXXIII) sugiere que el jesuita pudo inspirarse en el título de la obra de Fray Juan de los Angeles (1536-1609): Diálogos de la Conquista del espiritual y secreto Reino de Dios (1595). No me parece seguro, porque la obra de Montoya es una crónica de la cristianización de indígenas y la otra un tratado de mística. En segundo lugar, el adjetivo "espiritual" califica al Reino de Dios en la obra del fraile y en la de Montoya, a la conquista de precisas regiones del imperio colonial español. Mi hipótesis es que Montoya formó la expresión "conquista espiritual" para oponerla a la que tradicionalmente se hacía con la espada. Se valió para

ello de la tónica militarista que informa a la Compañía de Jesús, cuyo fundador concibe los trabajos de sus miembros como una guerra contra el demonio. Sin embargo, he procurado demostrar que la labor misionera era complementaria de la labor de los conquistadores y encomenderos. Precisamente, se encargaba a los misioneros de realizar su tarea cuando era imposible hacerla por los métodos tradicionales. Si en el contexto del Paraguay de los siglos XVII y XVIII, lo "espiritual" hubiera implicado una paz auténtica, la expresión "conquista espiritual" hubiera sido incongruente, un absurdo oximorón. Pero, en realidad, "conquista armada" y "conquista espiritual" fue una falsa oposición. La violencia de la "conquista espiritual se ejerció mediante formas diferentes que las de las armas.

He enfatizado en los cambios que los misioneros introdujeron en el universo mítico de los indígenas, elevando y degradando divinidades, recreando mitos, atribuyendo a aquellos creencias monoteístas. Todas esas operaciones coexistieron con juicios de ateísmo y superstición. Todos esos cambios fueron formas sutiles e incruentas de violencia. Una tal que no produce la muerte de las personas pero sí, de las concepciones espirituales que animan la vida de las comunidades. El examen de la forma en que los misioneros describen la implantación del cristianismo revela una sistemática consideración de los indígenas como niños. Se aplica sobre ellos una infantilización, se les atribuye un carácter ingenuo, fácil de ser engañado mediante manifestaciones de gran dramatismo y espectacularidad, fácil de ser ridiculizado y denigrado. Se cree que se los puede manipular a gusto, que se puede incitar en ellos un espíritu de competencia, de deseo de sobresalir y de ganarse el aprecio de los "padres". Quiero recordar aquí la etimología de infante, del latín "infans", el que no habla (Corominas 216). Los cronistas retratan a los guaraníes en

profundo silencio, azorados por la destrucción de sus objetos de cultos mientras el "padre" lee en latín. Los muestran como niños que callan y que se aprestan a enmendar su culpa.

Pero al mismo tiempo, los guaraníes hablan. Relatan las apariciones tanto divinas como demoníacas, cuentan como los demonios quieren matar a los misioneros, reproducen las amenazas que les hacen si no los ponen a salvo de éstos. Exponen sus pensamientos y actos más ocultos, aquellos que no han tenido testigo humano alguno. Descubren planes, delatan. Los chamanes guaraníes discurrean sobre su "modo de ser tradicional", el *ñande reko*. ¿Por qué los misioneros ceden la palabra a aquellos que precisamente mandan callar? Porque, diría Foucault, es característica del poder represivo incitar al discurso, producir un saber. El poder quiere que el sujeto hable, que confiese, para que se condene y para que la exposición de su desmesura, de su desafío al orden establecido, configure la razón de su castigo y sometimiento.³⁰ En el este caso, los misioneros quieren que su sujeto colonizado "se confiese" en el sentido sacramental del verbo. Pero toda represión incita a la resistencia, el poder recuerda Foucault, nunca está en un sólo lado, también se atrinchera entre los reprimidos. En una inversión de las intenciones, el poder que reprime reaviva a la palabra perseguida, la documenta y sin dejarla morir.³¹ El discurso de los guaraníes se despliega en toda su fuerza, su

³⁰ Foucault reflexiona sobre el poder en todos sus escritos. En esta parte expongo sus ideas expresadas en La voluntad de poder, el tomo 1 de su Historia de la sexualidad. En especial la sección "La hipótesis represiva", donde historia las formas de hacer hablar que la Modernidad ha desarrollado, desde la tortura y la confesión auricular hasta el psicoanálisis y las prácticas judiciales.

³¹ El gobierno dictatorial uruguayo (1973-1985) ejemplificó esa actitud al divulgar sistemáticamente el pensamiento de las que llamaba fuerzas subversivas. Para que la población conociera los errores de las organizaciones políticas y sindicales proscriptas, se

manifestación es indicio de su capacidad de resistencia. Las palabras de los chamanes son memoria del pasado, recuerdo de la vida que llevaban sus padres. ¿Quedaron para otras generaciones o reavivaron formas variadas de resistencia? Seguramente ambas posibilidades.

Las crónicas celebran con triunfalismo la obra religiosa de los jesuitas. La "conquista espiritual" se presenta como la etapa heroica donde el misionero embiste contra mil peligros y adversidades sólo munido del auxilio divino. El fruto que dicen obtener es tremendo, Montoya recuenta cada una de las reducciones fundadas y en todas cita casos sorprendentes de devoción indígena. El período de los "triunfos de la fê" se muestra como un tiempo de gloria, como si la acendrada bondad de los guaraníes anunciara los gozos definitivos del Paraíso. Se busca reivindicar a la Compañía de Jesús, la labor magnífica de sus misioneros despejaría todas las acusaciones. ¿Fue todo así? ¿No tuvo límites la "conversión" de los guaraníes?

Las crónicas estudiadas dan la impresión de que la transformación religiosa de los guaraníes se produjo de una manera rápida e irreversible. Para Montoya, el demonio resistía a través de los hechiceros, pero una vez vencidos éstos, el pueblo guaraní abrazó el cristianismo a fondo y para siempre. En Cardiel y Peramás parece que ni se recordase que los guaraníes no siempre habían sido cristianos, en todo caso, ven su conversión como un camino que lleva a un punto final netamente ubicable, una vez alcanzado el mismo, los indígenas no regresaron a sus viejas creencias. Sin embargo, las crónicas no contemplan

publicaron gruesos volúmenes que transcribían íntegra la documentación doctrinaria de los sectores reprimidos. Ver Uruguay. Junta de Comandantes en Jefe. La subversión: las Fuerzas Armadas al Pueblo Oriental. Montevideo: La Junta, 1977-1978.

que los misioneros debieron hacer concesiones y adaptaciones al igual que los guaraníes.

"The relationship of missionary to neophyte was... not simply an action but an *interaction*-not a "conversion"... but a "conversation", sostiene David Sweet³² (9). Los misioneros no reconocen como tales las adaptaciones que hicieron, por ejemplo: el papel desempeñado por el mito de la Tierra sin Mal o la resignificación de Tupá y Pai Zumé. Las presentan como hechos naturales e indiscutibles y no como procedimientos para ganarse la adhesión de los guaraníes.

Cuando los misioneros hablan de conversión se refieren al abandono de prácticas que ellos consideran antagónicas con el cristianismo: la antropofagia y la poligamia. También les parece fundamental la instrucción de los dogmas y aún más, dada la alegada escasa capacidad mental del indígena como señala Cardiel, al escrupuloso cumplimiento de las prácticas rituales. Al respecto Norman Meiklejohn distingue entre cristianización y evangelización. La primera es el proceso formal y exterior por el que un no cristiano es incorporado a un grupo de creyentes mediante unos ritos de iniciación. La evangelización, en cambio, consiste en proceso interno en el que el neófito es inmerso en los valores del cristianismo, esto implica un conciencia clara y profunda de la adhesión que realiza. O sea, es lo que diferencia la recepción pasiva de los rituales y, en el mejor de los casos, la posterior participación en ellos de la exigencia de una modificación en el comportamiento (249-250). Los cronistas jesuitas afirman que los guaraníes estaban evangelizados, o sea, que para ellos la aculturación dentro de los valores europeos habría sido exitosa. Sin embargo, un balance de las labores de los misioneros no es tan contundente. Los jesuitas

³² Quien a su vez cita palabras de Vincent Diaz.

lograron extirpar la antropofagia y la poligamia de quienes vivían bajo el régimen reduccional. Mediante una constante vigilancia, control y presión los hicieron participar de los cultos cristianos. Como se ha visto, la parte dogmática de la nueva religión se basaba en parte en concepciones originales de los dominados. Pero obviamente, tampoco se logró formar una cultura en que ambas religiones se fundieran armoniosamente. Valga de apoyo a este juicio de un antropólogo jesuita, quien refiriéndose a los textos cristianos escritos en lengua guaraní, dice que son: "textos cristianos en guaraní, pero no cristianismo guaraní" (Meliá El guaraní conquistado 166).

En resumidas cuentas, considero que la evangelización de los guaraníes, en cuanto eliminación y desestructuración de la cultura indígena y su sustitución por elementos de los colonizadores, cosechó éxitos parciales para los colonizadores. El tono celebratorio de las crónicas es un recurso central para reforzar la obra presente o futura de la Compañía de Jesús. Por esa razón los cronistas debían callar los límites de su labor.

CAPITULO 3

REPRESENTACIONES DEL GUARANI REDUCIDO

En este capítulo se estudia las condiciones de vida material de los guaraníes: aquellos escasos datos que brindan los misioneros acerca de la vida de aquellos antes del ingreso al sistema de las misiones y las transformaciones que implicaron la llamada "reducción". Este tema permite examinar las diferentes perspectivas de los tres misioneros. Montoya en el siglo XVII, critica la encomienda y se lamenta de los sufrimientos indígenas, explica el rápido proceso de fundación de los pueblos de indios debido a las demandas de protección de los guaraníes. Peramás recrea una versión dieciochesca del mito del "buen salvaje" y de la "sociedad perfecta" atribuida exclusivamente al genio y celo de los jesuitas. Cardiel imprime un giro a la visión de su compañero y contemporáneo. Ajeno a una visión encantada del indio, juzga las capacidades intelectuales y morales de los guaraníes tan por debajo de los valores de la civilización europea que considera a las misiones como la sólo y esforzada labor de los jesuitas al vencer los obstáculos planteados por el salvajismo de los indios. Por encima de los matices, los tres misioneros justifican la vía jesuítica de servir al sistema colonial español y exaltan los trabajos de su orden religiosa al vencer los desafíos planteados para "reducir" a los guaraníes.

El capítulo se estructura en dos partes, en la primera se estudian los antecedentes y desafíos que se plantean los misioneros para forzar la transformación cultural de los guaraníes. La segunda parte examina en concreto los aspectos de la vida material en la exposición que realizan los misioneros del funcionamiento de los pueblos de misiones. La aculturación forzada de los guaraníes

La aculturación forzada

Procesos de alteridad e identidad en situación colonial

Varios autores han tratado el desarrollo de estos procesos en los que tanto el sujeto colonizador como el sujeto colonizado se ven necesitados de recurrir a la construcción de la alteridad y así afirmar su identidad, como una forma de manejar sus relaciones en el seno de la sociedad colonial. Edward Said ha expuesto con exhaustividad la creación del "orientalismo" como una forma de conocimiento que los agentes coloniales europeos desarrollaron para la dominación de las sociedades musulmanas. Lo describe como un procedimiento en que se presenta al Oriente como un objeto sometido, inerte. Se trata de una esencialización, las características atribuidas al "otro", hacen de él siempre lo mismo. Explica Said esta visión como un mecanismo de dominación a través del conocimiento, "a political vision of reality whose structure promoted the difference between the familiar (Europe, the West, "us") and the strange (the Orient, the East, "them")" (41). La visión polarizada crea y mantiene la división de los dos mundos así concebidos, generalizaciones destinadas a marcar una separación en categorías de seres humanos y permite que se profundice la imagen de cada uno de los

polos y de esa forma legitima la dominación colonial. Europa se ve en una relación de poder respecto al Oriente entre un "nosotros" fuerte y un "ellos" débil. "The Oriental is irrational, depraved (fallen), childlike, "different"; thus the European is rational, virtuous, mature, "normal" (40).

Pero como lo advierte James Clifford, los procesos de construcción del "otro" también están concebidos para el "sí mismo". "It has become clear that every version of an "other", wherever found, is also the construction of a "self"" (23). Vale decir, que al Europa producir su imagen del sujeto colonizado se está al mismo tiempo representando a sí misma para fortalecer su dominio y sacar fuerzas de sus propias construcciones ideológicas para aplicar a la sujeción colonial. Se trata de un proceso de automodelamiento, dice Clifford, un "self-fashioning" a la manera de Greenblatt.¹ Clifford designa esos procesos como una *poesis* cultural y política en que el yo y el otro se encuentran en permanente reconstitución a través de exclusiones, convenciones y prácticas discursivas.

Rolena Adorno ha profundizado en los procesos de construcción de la alteridad del sujeto colonial. Parte de la concepción de sujeto colonial de Homi Bhabha que denomina de ese modo tanto al colonizado como al colonizador.² Los colonizadores inmediatamente ubicaron a la humanidad americana dentro de sus propios esquemas a la vez que la

¹ Stephen Greenblatt en Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare, Chicago: University of Chicago Press, 1980 plantea formas renacentistas de modelar la personalidad.

² Ver al respecto: Homi Bhabha "The other question: difference, discrimination and the discourse of colonialism." Literature, Politics and the Theory. Ed. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, and Diane Loxley. London: Methuen, 1986, 148-172.

oponían a sí mismos, o como dice esta autora se crearon "procesos de fijar la alteridad apoyándose en la semejanza" (63).³ De acuerdo a Adorno, el sujeto colonizador produce un "discurso estereotípico que representa los valores de la cultura masculina, caballeresca y cristiana" (56). De este modo los colonizados americanos son interpretados con la misma clave que los sujetos subalternos de la sociedad peninsular: el moro, el judío, la mujer, el niño. "Así los discursos de dominación y jerarquización domésticas e imperiales se sobreponían" (62). A juicio de Adorno, la oposición binaria entre colonizador y colonizado asigna al segundo un valor inferior y por ende, negativo. En una línea coincidente con los autores antes tratados, aclara: "el sujeto se reconoce a sí mismo reconociendo al otro" (67). La alteridad permite fijar los propios límites del sujeto y de ese modo lo diferencia jerárquicamente del otro". En definitiva, plantea la construcción de la alteridad y de la identidad como procesos inseparables necesarios para manejar las relaciones en el seno de la sociedad colonial.

Este capítulo pretende mostrar los mecanismos por los que los misioneros cronistas aquí estudiados crearon una imagen del guaraní como un ser incapaz de desarrollar las actividades necesarias para responder a las demandas de la vida material. Los cronistas construyeron una imagen del guaraní como "otro", retratándolo de manera distante, acentuando rasgos que lo diferencian del hombre europeo. De esa manera produjeron una imagen del guaraní como un ser inferior necesitado de la guía y permanente tutela de su colonizador, representado en este caso por el misionero. Esa

³ Para los modelos epistemológicos de la "época clásica" véase Michel Foucault Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI, 1978.

imagen del indígena justificó su dominación y los privilegios del colonizador. Los misioneros contribuyeron a forjar la imagen del colonizador como omnipotente responsable de conducir a los indígenas en la medida que éstos carecían de madurez para gobernarse. Esta imagen de los guaraníes se mostró como originada desde los tiempos anteriores a su dominación civil y religiosa.

Los usos del pasado: el "antes" de los jesuitas

Los misioneros cronistas no abundaron en datos sobre cómo era la vida material de los guaraníes antes de que fueran reducidos por los jesuitas. Sin embargo cuando lo hicieron, reconstruyeron un pasado que justificara la intervención misionera y vindicara la obra de la Compañía de Jesús. En ese sentido, Cardiel da una imagen exageradamente degradada de los guaraníes, su estrategia retórica es la de presentar una viñeta despectiva de los indígenas para luego poder resaltar mejor el éxito de los jesuitas. Peramás sitúa el estado cultural de los guaraníes en una línea de constante superación que justifica su concepción de este pueblo como "buen salvaje".

José Cardiel pinta al pueblo guaraní con los peores colores, lo llama uno de los "más bárbaros del mundo".

Todos eran caribes sangrientos. Continuamente andaban en guerras unos con otros. A los que mataban se los comían luego. A los que cogían vivos, los que engordaban como a cebones y después se los comían. Vivían en rancherías o pueblecillos de 16, 20 o más chozas de paja con un cacique que los gobernaba o desgobernaba, porque entre ellos no había justicia alguna, ni más castigo que el matar, y el juez y verdugo era la parte agraviada. Sembraban algo, y lo que no alcanzaba para la siembra, lo buscaban cazando, pescando o haciendo guerra sólo para tener hombres que comer. La hechicería, la borrachera, la poligamia o pluralidad de mujeres con una más que bestial lujuria, eran sus ordinarios vicios que entre ellos se tenían por grandes virtudes, y el que más excedía en ellos era más estimado y venerado (Declaración 272-273).

Esta descripción no rescata nada positivo de la vida indígena, repite puntualmente los mismos juicios que desde el siglo XVI señalaban los observadores europeos sobre casi todos los indígenas. Usa los datos sobre las técnicas de la vida material para su juicio sobre el comportamiento moral, ya que explica la antropofagia como una forma de solventar las necesidades de alimentación ante la precariedad de los cultivos. Es cierto que los guaraníes recorrían la selva roturándola, se asentaban en torno a sus cultivos por unos pocos años y luego trasladaban su aldea a otro sitio.⁴ Pero en el contexto negativo que lo dice Cardiel se connota su juicio de inferioridad por tener métodos agrícolas distintos a los europeos.

Peramás ofrece una explicación de la realidad cultural guaraní anterior a la sedentarización de una marcada abstracción. No es de extrañar esta característica, si se piensa que el jesuita desterrado escribe sobre hechos acontecidos casi dos siglos antes de que él redacte su tratado, pero quizá más importante sea el que no llegó a estar más de un año y medio como misionero de los guaraníes. Al tratar lo que él llama "el origen de los pueblos", apela al paradigma contractualista, los indígenas habrían pasado de un originario estado de vida individual en extremo penosa a otro en que se habrían agrupado para enfrentar la vida en mejores condiciones y habrían elegido sus primeras formas de gobierno. Peramás infantiliza el primitivismo de esas primeras fases de vida social y la

⁴ Como se señaló en el capítulo 1, el agotamiento de la fertilidad del suelo no es la única razón del seminomadismo guaraní y se conocen migraciones que respondieron exclusivamente a razones religiosas.

ininterrumpida y gradual evolución hasta constituirse en "un pueblo fuerte, capaz de mirar por sí y obrar independientemente" (115). Dice que la carencia de hierro obligó a los indios a aguzar su ingenio pero sólo los pueblos mejicanos y peruanos que conocieron ese mineral pudieron desarrollar las artes. Fiel a su intención de presentar a los guaraníes como "buenos salvajes", Peramás contradice con vehemencia los juicios de quienes como el jesuita Juan Pedro Maffei, afirmaban que aquellos vivían desnudos, y señala los términos que usa este pueblo para designar las ropas, argumentando que si existen la palabra, existe la cosa. Reconoce que los guaraníes no tenían rey pero discute que carecieran de gobernantes y lo demuestra afirmando que la nobleza que existía en las misiones jesuíticas se había originado antes de la reducción.

Ambos misioneros crearon una suerte de historia guaranítica lastrada de prejuicios. Para Cardiel el contraste implícito entre la vida anterior a las reducciones y la posterior favorece ampliamente a los misioneros. Para Peramás los misioneros vinieron a catalizar la evolución cultural de los guaraníes. En ambos casos, los cronistas manipulan un pasado al que no tuvieron acceso directo con el objeto de ensalzar el nombre de la Compañía de Jesús, cuanto más bajo haya sido el punto en el que los misioneros encontraron a los indígenas más gloriosa sería su abnegada labor al reducirlos.

Justificación de la fundación de las misiones

Las misiones o pueblos de indios se fundaron en el interior de una sociedad colonial en la que se entrecruzaban los intereses de diferentes sectores: españoles y sus descendientes, tanto criollos como mestizos, los indígenas y los religiosos. La encomienda existía desde 1556, creada con la finalidad de organizar el trabajo de los indios en favor de

los colonos. Las primeras misiones en el Paraguay fueron creadas por religiosos franciscanos que bajo la dirección de Fray Luis de Bolaños reunieron a indios guaraníes al sur de Asunción. Como ya se ha señalado, el inicio de esta metodología de sujeción indígena puso gradualmente fin a los alzamientos mesiánicos que abundaban entonces. En las misiones franciscanas se permitía la residencia de españoles y criollos. Las misiones fundadas por los jesuitas, comenzaron pocos años después de que estos religiosos establecieran su provincia en 1607. Nacieron del mismo impulso generado por las ordenanzas dictadas por el visitador Francisco de Alfaro, éstas al limitar sensiblemente el trabajo personal de los indios, originaron una coyuntura favorable para apartar definitivamente a una gran masa de población indígena del poder de los encomenderos. En los pueblos fundados por ellos, los jesuitas congregaron indígenas en su mayoría no sometidos hasta entonces a los colonos. Aunque no pueda probarse fehacientemente, parece seguro que la exención de la encomienda fue la clave para la rápida incorporación de los guaraníes a los pueblos al mando de misioneros jesuitas.

Los misioneros expresaron razones de índole moral para promover la congregación en pueblos. Montoya en su crónica se refiere como testigo de vista de la explotación de los nativos. Cuenta con lujo de detalles que al entrar en la provincia del Guairá encontró una población que pocos años después había disminuido sensiblemente a causa de los obrajes de yerba. "Testigo soy de haber visto por aquellos montes osarios bien grandes de indios, que lastima la vista el verlos y quiebra el corazón saber que los más murieron gentiles" (63). Para Montoya la mayor angustia no es tanto la muerte de los nativos como el que hayan muerto antes de haberse hecho cristianos. En varias ocasiones

el misionero expresa su consuelo por el hecho de haber bautizado a un indígena instantes antes de su muerte. Pero su horror es inconsolable al ver a la muerte arrebatándole los destinatarios de su labor ya que considera que aquellos seres se perderán inevitablemente. Siente que el desastre es evitable apartando a los guaraníes de tales trabajos.

Montoya repite "yo lo vi" o "soy testigo" para recordar su presencia en los hechos y autorizar sus afirmaciones. Esa doble condición de testigo y protagonista le permite referir el proceso de fundación de las misiones como una respuesta efectiva en contra de la encomienda. Fundamenta el misionero la responsabilidad exclusiva de los jesuitas en los pueblos, "No han entrado españoles a aquella tierra por haberla conquistado sólo el Evangelio, y porque nuestro deseo ha sido que estos indios los ampare su Majestad". Se defiende después de las acusaciones de quienes afirman que "nos alzamos con los indios" y de "que nos servimos en el Paraguay de los indios para nuestras granjerías". Sostiene la ventaja de que los españoles tengan prohibida la entrada "porque si bien hallarán cosas muchas de que edificarse, no sé si ellos edificarán mucho a los indios". Se refiere a la encomienda como "el incomparable yugo del servicio personal" y el "diabólico servicio personal" y pide al rey que no encomiende los indios porque eso equivale a un cautiverio igual al "que inventó el Faraón para aflicción del pueblo israelítico". De ese modo muere infinidad de gentes "aún sin esperanza de la vida eterna, por falta de doctrina" (199-200).

Con admirable retórica, Montoya ubica argumentos a fin de problematizar la conciencia cristiana del monarca recordándole sutilmente "la obligación que tiene de amparar a gente tan destituida de todo amparo humano" (200). Consta que Felipe IV después de escucharlo en persona y leer sus escritos pasó una nota al Consejo de Indias

que decía: "Mirad las cosas que ese religioso me avisa: son de tanto peso, que mi persona había de ir al remedio. Remediadlo con todo cuidado" (Furlong Ruiz de Montoya y su Carta a Comental 59).⁵ Montoya alega que actuó contra la encomienda al ser activo fundador de una docena de misiones: "Que mi intento sea que los indios no sirvan personalmente confiésolo, porque en esto miro al bien común de indios y españoles". Su mención al bien de los españoles se refiere a que al imposibilitar la encomienda quita la oportunidad de pecar. Montoya quiere asentar el postulado de que la fundación de misiones era la única vía de garantizar la supervivencia de los guaraníes y así los jesuitas podían dedicarse en exclusividad a su aculturación de acuerdo a las pautas europeas.

La reducción y domesticación de los guaraníes

Antonio Ruiz de Montoya en La conquista espiritual aporta una conceptualización del proceso de transformación cultural indígena. El limeño define con precisión qué era lo que se entendía por pueblos de indios en el momento del primer impulso fundacional:

llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistían; porque comúnmente vivían en desnudez, aún sin cubrir lo que la naturaleza ocultó (58).

Esta definición, compara las la situación cultural de los guaraníes, antes y durante la vida en las misiones. Los indígenas pasaron de la disgregación del seminomadismo a

⁵ Furlong recoge el dato de Pablo Hernández "Un misionero jesuita del Paraguay en la Corte de Felipe IV" Razón y Fe XXXIII (1912), 73-74. Ese juicio lo conoció Montoya porque se lo refirió personalmente Juan de Solórzano Pereira, el autor de la Política indiana, miembro del Consejo de Indias y veterano funcionario colonial en el Perú, motivo tal vez por el que el jesuita limeño pudo intimar con él.

vivir en pueblos mayores e inamovibles y de la desnudez a vestirse. Para Montoya, el sedentarismo y la vestimenta a la europea son los rasgos fundamentales de la vida civilizada, la que a su criterio es la única forma de vida auténticamente humana.

El verbo reducir y el sustantivo reducción son ambilógicos, ya que tienen significados que denotan tanto el uso de la fuerza como el de la razón. Así el Diccionario de Autoridades entre las varias definiciones que da del verbo, incluye: "vencer, sujetar o rendir, volviendo a la obediencia u dominio a los que se habían separado dél", como: "persuadir o atraer a alguno, con razones y argumentos a su dictamen". Por su parte, una de las acepciones de reducción es: "conversión o conquista de los infieles al conocimiento de la verdadera Religión, u de los pecadores a la emienda" (534). La contradicción entre ambos significados habilita la aplicación de los términos a una gama diversa de realidades, la de aquellas experiencias en que la población indígena pasó a vivir en un núcleo urbano a raíz de su convencimiento de lo beneficioso del paso que daba o la de aquellas en que los indios fueron coaccionados a aceptar su sedentarización y que los misioneros determinaran su vida de ahí en más. Aunque que la fundación de las reducciones no se producía como el resultado de una derrota militar de los guaraníes,⁶ de hecho, los indígenas estaban cercados por la doble agresión de los encomenderos paraguayos y de los bandeirantes paulistas. En medio de ese caos de violencia, la iniciativa y autoridad de los jesuitas era la única opción posible para salvar la vida y la libertad mínima. De esa forma, los indios se

⁶ El jesuita Pedro Lozano muestra una situación diferente en el Chaco Boreal, seguramente por tratarse de la reducción de parcialidades de cazadores y recolectores. En el capítulo XLI de su crónica narra que después de una expedición punitiva se reunió a cuatrocientos indígenas en el pueblo de Esteco para ser catequizados por los jesuitas (79-85).

entregaron plenamente a la voluntad de los misioneros quienes introdujeron cambios radicales e irreversibles en el modo de vida de éstos. El poder de los misioneros podía ser ejercido con un grado variable de imposición o de cooperación pero era ineludible y era el que determinaba todas las facetas de la vida de los guaraníes.

Otro término referido a la sujeción de los indígenas a la cultura europea es el verbo "domesticar", empleado tanto en los cuatro textos de misioneros jesuitas aquí analizados como en muchos textos coloniales. Este término se usó más a menudo al designar los intentos de reducir a los pueblos de cazadores y recolectores. Así lo usa Montoya refiriéndose a los charrúas y yaros (213). Es otra palabra ambigua, si por un lado sugiere una visión animalizada del indio--tan reiteradamente usada--al mismo tiempo permite pensar en la acción de inducir el sedentarismo, en el sentido de hacer al indio habitante de un domus o residencia fija.

Los términos vinculados a las misiones jesuíticas reflejan la ambigüedad de la experiencia; en el caso de "reducción", el uso durante un tiempo prolongado ha logrado oscurecer su connotación violenta; en cambio, el término "domesticar" expresa una brutalidad evidente. En los discursos posteriores que refieren la sujeción de los guaraníes este término fue erradicado. Las palabras no determinan lo que designan pero no es significativo que los términos usados connoten el uso de la fuerza, son una evidencia más de que el cambio cultural indígena dependía de variantes brutales del proyecto colonial.

El mito de la "revolución del hierro"

Montoya da una versión sobre la forma en que se desencadenaba la congregación de los indios para pasar a vivir en pueblos. Afirma que los misioneros ganaban la voluntad

de los guaraníes mediante la entrega de regalos: "comprámosles la voluntad a precio de una cuña, que es una libra de hierro, y son las herramientas con que viven; porque antiguamente eran de piedra, con que cortaban la arbusta de sus labranzas" Y añade: "Presentada a un cacique una cuña... sale de los montes y sierras, y partes de donde vive, y se reduce al pueblo él y sus vasallos, que con la chusma suelen ser 100 y 200 almas, que bien catequizadas reciben el bautismo; anzuelos, agujas y alfileres, cuentas y abalorios, son los intereses a que los demás aspiran" (197). De acuerdo a esta versión, los indígenas aceptaban la propuesta de los misioneros merced a que éstos les entregaban una herramienta que les permitía realizar sus trabajos agrícolas en menos tiempo.

Sin embargo, el testimonio de Montoya resulta inverosímil. Para los guaraníes los beneficios de las herramientas no eran evidentes en primera instancia y es muy dudoso que una vez comprobados, fueran suficiente como para que los nativos dejaran de tener en cuenta la violenta alteración de su vida social que significaba abandonar el seminomadismo y todas sus formas tradicionales de vida. La reducción a cambio de un hacha de hierro parece, en cambio, una visión que parte de los supuestos del europeo que aprecia las herramientas metálicas y la agricultura sedentaria. Pero esos rasgos culturales no formaban parte de la experiencia de los guaraníes. Estos pudieron aceptar la reducción por otras razones ya analizadas que el misionero no considera: la doble agresión de encomenderos y bandeirantes, la exención de los tributos, por ejemplo. La atribución de la reducción de los guaraníes a un súbito deslumbramiento por la tecnología europea generosamente regalada por los misioneros implica una concepción muy simplista de los procesos sociales, una explicación monocausal y al mismo tiempo, una subvaloración de la cultura indígena.

Nuevamente el padre Montoya describe como súbitos, veloces y sin causalidad racional, procesos que en realidad obedecieron a un conjunto de causas complejas y que operaron con mayor lentitud y lógica. Su versión resulta una construcción mítica que atribuye la reducción de una belicosa etnia a la sagacidad y el empeño de los jesuitas y a su vez en una demostración de que esos religiosos contaban con el favor divino, capaz de lograr la rápida e incruenta sujeción de los guaraníes. Por consiguiente, a pesar de que figuran como datos de su crónica, no relaciona los factores sociales que influyeron en la congregación de los guaraníes.⁷

Es real, en cambio, que una vez introducido y arraigado el uso de las herramientas metálicas se produjo un cambio cultural de una enorme radicalidad. El antropólogo Alfred Metraux lo explica así: "El hierro crea entre quienes descubrieron su uso, una tiranía invencible. Una vez conocido el metal no se vuelve a la edad de piedra" (Melià El guaraní reducido 175). La cuña de hierro permitió talar los bosques más fácilmente, pero también puso en entredicho los cultivos itinerantes ya que al permitir clarear superficies mayores agotó más rápidamente las áreas cultivables mediante la roza. Por consiguiente, la cuña de hierro exigió el pasaje a la agricultura en la medida que permitió el arado y la creación de zonas de pasturas para los animales. Los guaraníes al ser congregados en pueblos debían

⁷ La película The Mission (1986) dirigida por Roland Joffé abunda en esa mitificación que exalta el ingenio europeo y el candoroso primitivismo indígena obnubilado por la cultura de los agentes coloniales. Allí se sugiere los inicios de las reducciones como resultado de demostraciones musicales. Valerosos y pacíficos misioneros se pierden en la selva con sus flautas para "amansar" a los salvajes guaraníes y así convencerlos de sus buenas intenciones. Para una crítica del etnocentrismo de esta película ver Jean Franco, "High-Tech Primitivism: The Representation of Tribal Societies in Feature Films", Mediating Two Worlds: Cinematic Encounters in the Americas. John King, Ana M. Lopez, Manuel Alvarado, eds. London: British Film Inst, 1993, 81-94.

hacerse definitivamente sedentarios y para mantener una población acrecida debían comenzar a arar la tierra y a pastorear animales.

La "invencible tiranía" de la que habla Metraux se refiere a que el pasaje de los guaraníes a una vida pastoril y agraria fue artificial y dependiente, no se debió al propio desarrollo de la comunidad y se basó en el uso de un utilaje no producido por ella misma. Fue un proceso caracterizado por la transferencia tecnológica y la dirección externa de los colonizadores.

Los guaraníes entraron en una forma de vida de la que difícilmente podrían prescindir en el futuro. Sin embargo, no es del todo cierta la afirmación del antropólogo francés respecto a la irreversibilidad del cambio cultural, ya que cuando se produjo la expulsión de los jesuitas muchos indígenas abandonaron las formas agropecuarias de los pueblos para retornar al antiguo modo de vida en los bosques.⁸

La reducción como zona de contacto

Una vez planteadas las definiciones y explicaciones que hicieron los misioneros del surgimiento de los pueblos de misiones, conviene ubicar la institución de la reducción dentro de un marco interpretativo global. Es de una gran utilidad la perspectiva que adopta Mary Louise Pratt, quien a partir del estudio de literaturas de viajes en contexto

⁸ El jesuita Florian Paucke en su crónica Hacia allá y para acá relata como los pobladores de las dos misiones que estaban a su cargo las abandonaron una vez se filtraron noticias de la expulsión de los misioneros. Incluso su propio compañero estaba dispuesto a acompañarlos y lo invitó a hacer lo mismo. Aunque el caso ilustra el comportamiento de los mocobies recientemente reducidos, para quienes el retorno al nomadismo no era tan dramático, lo mismo aconteció en misiones de guaraníes con un siglo y medio de sedentarización. También es cierto que otros abandonaron las misiones para vivir como artesanos en pueblos de españoles.

colonial e imperialista desarrolla el concepto de las "zonas de contacto" en la medida que haya en las narrativas que examina una mezcla de elementos culturales en donde conviven las manifestaciones del dominado y el dominador. Define esta autora a las zonas de contacto como "social spaces where disparate culture meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination--like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out accross the globe today" (4). Más adelante insiste que en ese espacio se encuentran pueblos de diverso origen geográfico y cultural y que en él desarrollan relaciones de coerción, desigualdad y conflicto (6). Para Pratt, la zona de contacto implica la copresencia sujetos previamente separados por distancias y circunstancias históricas pero que ahora sus trayectorias se intersectan. Es el tiempo de la dominación colonial que pone en relación al hombre europeo con los más diversos pueblos del mundo.

El concepto de zona de contacto es el que mejor se adapta a la realidad vivida en el seno de las reducciones, pues hace hincapié tanto en la disparidad cultural, histórica y de origen geográfica de los pueblos que conviven en ella, como en la disparidad de poder que separa a tales núcleos humanos. Así mismo, el concepto permite poner en relación la realidad de las misiones con las de otros productos coloniales (narrativas, artes plásticas, fenómenos lingüísticos, sincretismos religiosos, etc.) tanto hispanoamericanos como de otras colonias europeas.

En lo que resta del capítulo y a partir de la explicitación detallada de las relaciones sociales que se establecen en los pueblos de misiones, pretendo demostrar que allí existió una verdadera zona de contacto. Una frontera colonial que juntó a culturas diversas y dio

origen a fenómenos de hibridación pero dentro del marco general de la subordinación de los indígenas a sus nuevos amos coloniales, los misioneros jesuitas. Los cronistas jesuitas aquí estudiados dieron una visión idealizada de las relaciones en las misiones, postulando que estos pueblos eran el resultado de la pacífica transformación cultural de los guaraníes que aceptaron los valores europeos pero velaron lo más que pudieron el aspecto coercitivo de ese proceso.

Resistencias a la sedentarización

Pese al interés en su supervivencia con que numerosos núcleos indígenas aceptaron ingresar en los pueblos de misiones, no dejaron de alzarse las voces de quienes se mantuvieron irreductibles y opusieron resistencia. La existencia de esas voces disidentes y resistentes demuele el mito construido por los misioneros respecto al ferviente anhelo sedentarista despertado por las regaladas cuñas de hierro. El discurso de los críticos del sistema reduccional se hizo en nombre de una reivindicación del modo de vivir tradicional de los guaraníes (*ñande reko*). Sostenían que los cambios eran ajenos a la cultura guaraní.

¿Por ventura fue otro el patrimonio que nos dejaron nuestros padres, sino la libertad? La misma naturaleza que nos eximió del gravamen de ajena servidumbre, ¿no nos hizo libres aún de vivir aligados a un sitio? ¿No ha sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodea estos montes, sin que adquiera posesión en nosotros más el valle que la selva? Pues, ¿por qué consientes que nuestro ejemplo sujete a nuestros indios y lo que es peor a nuestros sucesores, a este disimulado cautiverio de reducciones de que nos desobligó la naturaleza? (Melià El guaraní reducido 177).

Este es el razonamiento de Potirava, instigador de la muerte del misionero criollo Roque González. Algo parecido decía un cacique guaraní que recoge Montoya: "La libertad antigua veo que se pierde, de discurrir por valles y selvas, porque estos sacerdotes

extranjeros nos hacinan a pueblos, no para nuestro bien, sino para que oigamos la doctrina tan opuesta a los ritos y costumbres de nuestros antepasados" (225). En ambos casos el discurso de la resistencia se basa en apelar a la superioridad del modo de vivir antiguo opuesto a la innovación introducida por extranjeros y a la pérdida de libertad opuesta al "disimulado cautiverio" o sea, a una dominación que penetra bajo ropajes de bondad. El estudio de estas expresiones indígenas es fundamental, porque a pesar de que están mediadas por la traducción y transcripción del misionero aportan un punto de vista diferente al que se manifiesta por éste mismo. Lamentablemente estas manifestaciones son escasamente recogidas por los misioneros cronistas. Sin embargo, el sólo hecho de dar cabida a un discurso subversivo de su labor colonizadora permite calibrar su importancia y la forma en que socavaban la afirmación de los objetivos de los europeos.

Cardiel habla con dureza de los indios vagabundos como si la movilidad espacial inherente a los cultivos de roza fuera debida a un caprichoso vicio moral. En cambio, estos testimonios indígenas señalan que es la naturaleza la que promueve el comportamiento humano y que por ello debe mantenerse. Este punto de vista abre a la comprensión del observador contemporáneo la dureza del cambio que hacía que los grupos indígenas se alienaran de la naturaleza y debieran adaptar su vida a vivir "hacinados en pueblos".

El choque de dos morales sexuales

La entrada en la vida reduccional significó un duro choque de concepciones sobre la sexualidad entre misioneros y guaraníes. La nueva moral sexual impuesta por los jesuitas consistía en un modelo basado en el matrimonio monogámico santificado como sacramento de la Iglesia. Para los guaraníes, en cambio, esa nueva moral era

completamente ajena a su cultura y sentían que los oprimía y los debilitaba como pueblo. A su vez, los propios misioneros debieron enfrentar el desprestigio que significaba practicar la castidad, carente de valor para los indígenas pero punto central de la concepción católica del sacerdocio.

A tenor de su presencia en todos los discursos de caudillos guaraníes que resisten la reducción reproducidos en La conquista espiritual, la poligamia era un elemento básico en la cultura indígena con el que los misioneros chocaron con más fuerza. Dice Montoya que en éste pueblo "su autoridad y honra la tenían en tener muchas mujeres y criadas" (81). Añade también que "La virtud de la virginidad, castidad y celibato la ignoraron de manera que antes lo tuvieron por infelicidad y por felicidad muy grande el abundar en mujeres y tener muchos hijos, muchas criadas y mucha familia, y cualquier falta en esto lo imputaban a desdicha" (114). Según la información antropológica, para los guaraníes la poligamia era una causa y efecto del poder, la posesión de varias mujeres aseguraba para el cacique contar con una amplia red de apoyo familiar (Susnik El rol de los indígenas 72). Montoya rechaza estas prácticas aunque las describe sin abundancia de adjetivos condenatorios. Combatió infatigablemente lo que consideraba el pecado de la concupiscencia sin lograr penetrar el significado de la poligamia en la cultura guaraní y juzga la sexualidad y la institución matrimonial bajo la óptica del sacramento cristiano dentro de la cultura europea transplantada a las colonias. Por ejemplo, preocupado por la lealtad al lazo del matrimonio religioso, da una descripción entre horrorizada y compadecida de un cacique enamorado de su "antigua manceba" el que abandonó a su "verdadera mujer" y se refugió en lo espeso de la selva para vivir con aquella hasta morir

de viejo (109-110). La rigidez etnocéntrica y cristiana del misionero peruano le impide entender la obstinación del cacique y condena como perseverancia del pecado lo que podría entenderse como la perseverancia de un sentimiento en una pareja.

La disminución del número de esposas hasta llegar a la monogamia era un indicio del debilitamiento social de los dirigentes guaraníes. Eso es lo que le enrostra un anónimo indio al cacique Nezú y le advierte sobre las consecuencias de aceptar el cambio cultural impulsado por los misioneros: "Las mujeres de que a nuestra usanza gozas y te aman, mañana las verás que te aborrecen hechas mujeres de tus esclavos mismos". Para Montoya los indios se aferraban a sus esposas por simple placer carnal, según él Nezú dudaba en abrazar el cristianismo porque "se veía con dos atarazanas llenas de mujeres, que siendo dos pjaras de inmundos animales le eran de delicias a su gusto" (225).

Como se puede apreciar en la cita anterior, la mujer era considerada con desprecio, como un ser al que no se le dedica una atención en especial. La poligamia era cuestión de hombres y por esa razón, el misionero se concentraba en persuadirlos. A la mujer por su parte, se la muestra como alguien carente de voluntad o poder decisivo, causante inerte del pecado pero no merecedora de respeto suficiente como para que la interpele el discurso del misionero.⁹ Montoya no era ajeno a la acendrada mentalidad patriarcal de la época especialmente exacerbada en el interior de la Iglesia Católica donde los grados de misoginia llegaban a extremos no superados por otros sectores de la sociedad. Se

⁹ Aunque todos los cronistas misioneros mencionan la obstinación de las viejas en rechazar el cristianismo, Montoya es el único que da voz explícita a mujeres al hacerlas portadoras junto a algunos hombres, de un discurso de conversión: las arrepentidas que solicitan el bautismo antes de la muerte o las muertas que resucitan para advertir a los vivos.

sospechaba de la mujer como propiciadora del pecado. Esa vigilancia contra la mujer aumentaba entre misioneros pues se encontraban más expuestos al peligro del pecado por hallarse insertos en la "barbarie" de una comunidad indígena e incommunicados de la influencia de testigos pertenecientes a su propia cultura. En realidad, la desconfianza hacia la mujer, era prevención del sacerdote contra sí mismo. El discurso moralista del misionero dirigido a lectores europeos lo hace presentarse como un ser que reduce el contacto con el otro sexo al mínimo, que evitaba bajo toda circunstancia los encuentros a solas. Los misioneros afirman hablar con mujeres sólo en los espacios abiertos de la reducción y acompañados de asistentes indígenas como enfermeros o monaguillos. Sostienen que el trato con los indígenas se hacía ordinariamente con los hombres siendo la única excepción las viudas. Estas vivían en un edificio aparte, que Peramás ubica con precisión en su plano de la misión de Candelaria, al costado de la casa parroquial pero sin comunicación con ella. No se puede verificar la veracidad de los dichos de los misioneros pues no existe documentación que los avale, pero sí, hay que hacer constar que la sura era una versión interesada. Los jesuitas tenían interés en dejar en alto el nombre de su orden religiosa porque los enemigos del sistema de misiones la atacaban negando que los misioneros acataran la castidad. Más allá del propósito moralista de estas afirmaciones, también hay que leerlas como una defensa ante los detractores de la Compañía de Jesús.

En ese sentido, Peramás cronista dedica una larga nota a refutar al marino francés Bougainville quien afirmó que las viudas vivían en el mismo predio que los sacerdotes (51-52). Montoya, a su vez, refiere el interrogatorio que los bandeirantes sometieron a los indios cautivos por ellos para que acusara a los padres de amancebamiento. "Más ¿qué

podieron decir?" repite por varias veces el misionero: "Que jamás, ni de día ni de noche entró mujer en nuestra celda... que siendo solicitados de mujeres en parte sacra, las dejaron bien arrepentidas, bien confesadas y con el propósito de vivir bien... que les habían ofrecido mujeres para su servicio de las cosas caseras, y dada a entender a los gentiles la honestidad y recato sacerdotal, las desecharon" (164).

Pero a su vez, la castidad de los padres que podía ser motivo de orgullo ante los europeos, era fuente de desprestigio entre los indígenas. Dice Montoya que los indios llamaban a los misioneros "Abaré, que quiere decir *Homo segregatos a venere*. Hombre casto... Padre, hombre diferente de los demás hombres, en ser casto". Los guaraníes habrían captado la renuncia de los misioneros a la actividad sexual. Pero al añadir posteriormente que "aún los magos y hechiceros que nos contradicen comúnmente el Evangelio, por oprobio nos llaman Abaré" para los guaraníes tal conducta, habida cuenta de los valores tradicionales de su cultura, era un oprobio. Los misioneros sostuvieron que con el paso del tiempo la conversión al cristianismo había generado una transformación cultural de los conversos respecto a la sexualidad. "Los ya cristianos han conocido la alteza de la virtud de la castidad por la predicación nuestra, de manera que los casados se acusan de haber llegado a sus mujeres uno o dos días antes de la comunión, y muchos solteros se pretenden dedicar al celibato; y hay quien haya pretendido castrarse, enamorado desta virtud de la castidad" (114-115). Un caso extremo de martirio de fidelidad a la nueva moral sexual cristiana lo protagoniza un neófito a quien unos indios gentiles le ofrecían una mujer, "una muy escogida moza, que aficionada a la buena disposición del mancebo, deseaba que la apeteciese. El casto mozo ni aún mirarla quiso".

Su argumento fue "que la ley de Dios prohibía la deshonestidad y el adulterio, que él era casado al modo que Dios manda, y que no podía admitir otra mujer". Montoya sugiere que la aceptación de la nueva moral sexual cristiana era más factible entre los adoctrinados desde la niñez, en un suceso que relata en que dos neófitos capturados por indios paganos se les ofreció todas las mujeres que quisieran, subraya el contraste entre el mozo y otro indio más anciano que lo acompañaba que aceptó la oferta sin titubear y la atribuye a la diferencia de edad entre ambos "tanto importa aún entre los indios instruir bien a la juventud" (110-111). Cuando Montoya rinde cuentas de la vida en cada misión en los últimos capítulos de la Conquista espiritual se refiere a una etapa en la que ya la reducción ha quedado asentada y afirma:

Si algún descuido en la castidad se reparó en alguno, el cuidado y celo de los caciques, padres de familia y alguaciles, pone luego remedio eficaz con ejemplar justicia. Rondan de noche el pueblo, y si cogen algún sospechoso lo corrigen; amancebamiento ni por imaginación se conoce, porque su castigo fuera perpetuo destierro. Procúrase que se casen con tiempo, antes que el pecado les prevenga. (199).

Montoya afirma que después de unas décadas de reducción la nueva moral sexual cristiana se ha impuesto a los guaraníes. La única voz que el cronista habilita para poner en entredicho la castidad de los misioneros es la de los enemigos de su sistema. Al sólo mencionar a los *bandeirantes* que incendian los pueblos y esclavizan a sus habitantes como los acusadores del amancebamiento de los sacerdotes, sus cargos quedan fácilmente desacreditados. En todo caso, al contrario de otras experiencias eclesiales, no existen evidencias documentales que denuncien misioneros jesuitas amancebados.

Penurias, virtudes y habilidades de los misioneros

Los comienzos de las misiones no fueron fáciles, Montoya frecuentemente describe las grandes privaciones materiales y sufrimientos por las que pasaban los misioneros. Al hacerlo apuntaba a varios objetivos, realzar el prestigio de los suyos ante los ojos del monarca (su primer lector) y por ende, beneficiar la causa que lo había llevado a la corte; finalmente, buscaba suscitar la admiración del resto de sus lectores a fin de obtener apoyo para la labor misionera. Acentúa el sacrificio de los religiosos en abandonar su tierra, familias y comodidades europeas se adentran por sitios inhóspitos y peligrosos, "renunciando el aplauso que entre nuestros españoles tuvieran en cátedras, púlpitos y ocupaciones lustrosas (señuelo que al más remontado halcón abate)" (195).

El misionero argumenta que la predicación del cristianismo en el Paraguay era incomparable con la del Asia porque aunque los peligros fueran los mismos, aquí faltaban los placeres de la civilización (advértase cómo Montoya valora la vida material europea, pese al ascetismo que practica): "si en el Japón hay cuchillo que hace mártires, no faltan acá saetas que lo forman; hallo menos acá las casas y palacios, la policía, las sedas, los vestidos japoneses, la variedad de comidas y regalos" (197). El único vestido de los indios era su propia piel, sino fuera porque los padres los obligaron a cubrirse y para tener con que hacerlo tuvieron que forzarlos a dedicarse a la agricultura. El relato del encuentro del novato misionero Montoya con dos sacerdotes ya experimentados revela la clase de vida que llevaban y cómo se integró a ella. "La choza, las alhajas y el sustento decían bien con los de los anacoretas; pan, vino y sal no se gustó por muchos años; carne algún vez la veíamos de caza, que bien de tarde en tarde nos traían algún pedazuelo de limosna".

Añade que: "Obligó la necesidad a sembrar por nuestras manos el trigo necesario para hostias." Según él los misioneros no obligaban a los indígenas a trabajar para ellos.

"Durónos media arroba de vino casi cinco años, tomando del preciso solamente para consagrar, y por no ser cargosos a los indios, teníamos en nuestro huertecillo de las raíces comunes y legumbres con que sustentarnos" (72). Florian Paucke también sostiene que en su misión tenía un pequeño huerto en el que personalmente cultivaba especies que los indígenas no producían.

Montoya dramatiza la situación de desamparo material en que vivían los misioneros, como cuando describe su viaje de Guairá hasta Asunción: "sentéme arrimando la cabeza al árbol, donde pasé la noche sin comer bocado, ni mis compañeros, porque no lo había: el agua que corria por tierra me sirvió de cama, y la que caía del cielo de cobija; deseaba el día por ser tan larga la noche" (88). Narra la muerte del padre Martín Urtazúm, fallecido por "la falta de sustento de hombres racionales; su mayor regalo fue algún pajarillo que le traían cazado por los montes, y una poca de harina de palo, que aún un sano ha de menester buena gana para comerla; porque en más de ocho o diez años no vimos pan de nuestros ojos" (90-91). También la historia de Nicolás Rancier misionero francés, "hijo de un gran capitán contra los rebeldes", muerto de hambre, no sin que antes los indios "viéndole tan falto de sustento le llevaron de sus regalos pedazos de culebrones asados (manjar para ellos muy gustoso) algunos peces de muchos días asados, que el fuego en carnes y peces suple la total falta de sal de aquella tierra" (203).

El limeño sabe retratarse con eficacia como un asceta obstinado al narrar sus penurias (de las que sobrevivió para contarlas en Madrid) o las de sus compañeros--de

quienes suele mencionar su origen noble para así exaltar más el contraste entre el sitio al que el mundo los había destinado y el que ellos eligieron--, de esa manera lograr la admiración del lector por el desinterés de los misioneros y el apoyo a su labor.

Las penalidades de los religiosos en su vida misionera plantean el tema de las cualidades personales requeridas para cumplir su labor. Ya Loyola en las Constituciones de la Compañía había sostenido: "se deben enviar personas más escogidas, y de quienes se tenga más confianza... En las cosas donde hay más trabajos corporales, personas más recias y sanas. En las que hay más peligros corporales, personas más probadas en la virtud y más seguras..." (Sierra 76). Por su parte, en el cuaderno de instrucciones para los misioneros de las provincias de Alemania "Instructi pro candidatis ad indos", inspirado en el ejemplo y prédica de Francisco Javier, se decía que las cualidades necesarias para un candidato a misionero "son grande y sólida virtud--ciencia, no cualquiera, sino bien fundada y completa en cuanto pueda ser--resistencia corporal--y costumbre de sufrir incomodidades y molestias" (Hernández I, 347).

El misionero es un tipo humano recio, alguien munido de una inusual reciedumbre física y espiritual. Es miembro de una elite conquistadora que concentra potenciados los rasgos de la cultura europea que se vuelcan a la expansión colonial. En eso no se diferencia de otros laicos y seglares que pasan a las Indias, sólo que en su caso ha sido objeto de un escrupuloso proceso de selección. Cuando efectivamente experimenta la rudeza de las fatigas misioneras tiene la prueba definitiva de su vocación. El misionero encontraba su recompensa en sus propias fatigas, éstas podían soportarse con la fuerza que daba la fe, la convicción de considerarse un instrumento de la voluntad divina y el

portador de un mensaje de salvación para los otros. Como dice Clendinnen, refiriéndose a los franciscanos en Yucatán: "The weary distances travelled, always on foot; the strange food and stranger diseases; the exhaustion of the struggle to identify, in a flow of sound, the contours and intentions of human speech. Those burdens became their glory" (49).

En el Compendio de la Historia del Paraguay, es muy detallado Cardiel sobre este punto. Allí afirma que debido a las dificultades que experimentará en ellas ningún religioso es destinado a una misión si no lo ha solicitado. Añade que en las misiones "no basta en los curas el tener virtud y letras. Es menester además de esto entender de cosas temporales" de las que "ha de cuidar como sobrestante y director" y de esa forma "tendrá el pueblo muy abastecido y a sus feligreses muy prontos para todo lo espiritual, muy asistentes a todo lo tocante al bien de sus almas" (85). Dice el cronista que la formación religiosa "sólo enseña virtud y letras" por lo que para que el misionero haga una buena labor debe salir de genio natural. En Declaración de verdad Cardiel alaba las virtudes de los misioneros, afirma que son ellos quienes aseguran la producción y luego la monetizan, permitiendo que las existan y sean aprovechadas. "Que sin esta providencia no podría cobrarlo [el tributo] el Rey de gente tan corta, aníada y mísera, de quien con gran dificultad se consigue el que tenga para sí lo muy preciso; y es incapaz por sí sola, sin la dirección, trabajo y empeño del Cura, de yerbales, algodones ni otra alguna finca, ni de gobierno de república" (301). Para Cardiel, el sistema colonial funciona por el autoritarismo del misionero y no por el trabajo indígena, no puede admitir que la conducta de los guaraníes es una forma de resistencia a verse forzados a adoptar una cultura ajena y sólo la atribuye a una incapacidad intelectual y moral.

El conjunto de testimonios acerca de las condiciones de vida que debía sobrellevar el misionero, tanto respecto a las privaciones como a las cualidades requeridas para sacar adelante la misión, ponen de relieve la condición de seres eminentemente prácticos que la orden ignaciana exigía de sus miembros. El misionero debía ser fuerte y sufrido, activo y habilidoso. Sus obligaciones incluían no sólo la enseñanza religiosa sino también de técnicas que hicieran autosustentable a la reducción y por ende, a los indígenas viviendo en ella.

La lengua guaraní, instrumento básico de la sociabilidad en la misión

El guaraní era la lengua usada en las comunicaciones internas de la misión. Además de emplearse universalmente para la comunicación cotidiana, en ella, los niños recitaban el catecismo, aprendían a leer y a escribir, cantaban himnos religiosos, escuchaban sermones y representaciones teatrales y hasta leían libros. Los misioneros obtuvieron importantes logros en la educación de los hijos de los caciques en el terreno de la alfabetización en diversas lenguas ("Llegaban a leer admirablemente tanto en guaraní como en español y latín, y muchos escribían con letra tan elegante que no desmerecía de los más bellos caracteres tipográficos", Peramás 72) pero no intentaron sustituir la lengua nativa.

Por ello, los enemigos del sistema misional jesuítico acusaron a los misioneros de no enseñar el castellano a los indígenas como forma de alienarlos de la sociedad colonial hispánica y así poder manejarlos a su voluntad. Sostenían que los jesuitas mantenían a los nativos ignorantes de la lengua imperial para lograr su aislamiento cultural y que toda comunicación entre la corona española y los guaraníes tuviera inevitablemente que depender de la intermediación de los misioneros.

Cardiel y Peramás señalaron que la predominancia de la lengua guarani era anterior al arribo de los jesuitas y que no se limitaba a los confines de los treinta pueblos, sino que era usada y preferida en toda la región circundante. Peramás señala que en Asunción y en Corrientes, no sólo en las áreas rurales sino en las propias ciudades, los habitantes de origen europeo la usaban y hasta los sacerdotes predicaban en ella con beneplácito de sus feligreses. La misma política lingüística que se reprochaba a los jesuitas en sus misiones era seguida por los franciscanos y otros religiosos (del mismo modo que los religiosos del Perú evangelizaban en quechua). El hecho respondía a la intensa mestización y a la apropiación de los colonizadores de la cultura de los colonizados. El pequeño núcleo conquistador se había diluido sin perder su carácter dominante, pero los criollos mestizos habían conservado la lengua de sus madres como forma de ejercer su poder.

Ambos misioneros ridiculizan a quienes acusan a los jesuitas de mantener el guarani para ocultar secretos inaccesibles puesto que la lengua era conocida por la inmensa mayoría de los españoles. Ambos misioneros se vuelcan a señalar lo que era la realidad lingüística de España donde baleares, valencianos, vascos, gallegos y catalanes hablaban una lengua diferente a la del monarca. En uno y otro caso, se refieren a la experiencia que han vivido dentro de sus propias nacionalidades (vasco Cardiel y catalán Peramás) para concluir que el empleo de una lengua distinta a la que domina políticamente no ha impedido a todos aceptar una misma y única corona. Afirma Cardiel que se podía culpar a los jesuitas de no emplear la fuerza para obligar a los indios a usar el castellano, pero tampoco el rigor había logrado que los pueblos peninsulares abandonaran su lengua. Peramás cita una real cédula de 1596 que había establecido que la lengua castellana debía

enseñársele a "los que voluntariamente la quisieren aprender", y concluye que los misioneros no podían ser acusados de haber actuado contra los intereses de España (70).

Cardiel retrata la política lingüística de los jesuitas como una tolerante concesión a los indígenas y cita una real cédula de 1743 donde se dice que éstos se aferran al guaraní "por el amor que tienen a su nativo lenguaje" (Declaración de verdad 222). Lo ejemplifica diciendo: "Háblanles los padres nuestro idioma y responden en el suyo. Instámosles en que nos hablen en nuestra lengua, responden que no es natural suya ni del país". Para el misionero vasco esa actitud era un "rústico pudor" propio del "genio inculto" de los guaraníes (226). Peramás, en cambio, hace suyo el argumento del apego a lo propio y el rechazo de lo foráneo entendiéndolo como el derecho de cada pueblo a mantener su cultura. Cita un trozo de la Enéida (libro XII) en que se reconoce "lo difícil que es obligar a los pueblos a amoldarse a un idioma extraño" y en el respeto de la lengua de los vencidos ve una condición fundamental para unirlos en una misma sociedad con los vencedores (70-71).

El uso de la lengua indígena no era un mero rendirse a las circunstancias por parte de los misioneros. Al contrario de otras regiones de colonización española donde la lengua imperial no logró implantarse por desinterés o imposibilidad de los agentes coloniales, los misioneros jesuitas del Paraguay ejecutaban las disposiciones de la Iglesia indiana. Esta no favorecía el aprendizaje voluntario del castellano propuesto por la Corona. Los concilios provinciales celebrados para acordar los criterios de evangelización del indio según las resoluciones del Concilio de Trento, establecían que la predicación se debía realizar en la propia lengua de los neófitos por lo que era imperativo que los sacerdotes las conocieran.

Así se dispuso la elaboración de instrumentos idóneos. El tercer Concilio Limense (1582) ordenó la redacción de un catecismo trilingüe, quechua, aymara y castellano, que luego Fray Luis de Bolaños tradujo al guaraní y que fuera usado en las misiones (Methol 87).¹⁰ Por ende, los misioneros estaban obligados a dominar la lengua guaraní y a usarla como vehículo exclusivo en la comunicación que más valor le asignaban: los asuntos religiosos.

Al mismo tiempo, los primeros misioneros sintieron una auténtica fascinación por la lengua guaraní, no sólo por la riqueza y complejidad que le encontraban, sino porque observaban que la espiritualidad de esta nación era una verdadera celebración de la palabra, una revelación en que la palabra profética tiene un valor central, "una religión de palabra 'soñada' " al decir de Melià (El guaraní 196). Todo el desprecio de los misioneros hacia los restantes aspectos de la religiosidad guaraní se transformó en admiración y estudio tratándose de su lengua (ibid.). Así lo testimonió Montoya quien afirma que, "Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar (tanto estiman su lengua, y con razón, porque es digna de alabanza y de celebrarse entre las de fama) con ella agregan gente y vasallos, con que quedan ennoblecidos ellos y sus descendientes" (76). Este misionero fue autor de un diccionario y una gramática publicados en Madrid en 1639. Estas obras implicaron la exaltación del carácter humano del pueblo guaraní a través de la exposición de las virtudes de su lengua.

¹⁰ Para José de Acosta los fracasos de la evangelización no se debían a resistencia o incapacidad de los nativos para aceptar el cristianismo sino a que los sacerdotes ignoraban la lengua indígena. "¿Cómo un pueblo de idioma desconocido y lenguaje misterioso a ti, aunque le prediques maravillas y le hables de Cristo divinamente en su corazón te va a responder *amén*, esto es, cómo te va a prestar su interior asentimiento?" (De procuranda indorum salute. Educación y evangelización 49) Ver el libro cuarto, capítulos VI-IX.

Aunque los misioneros jesuitas se fascinaron con la lengua guaraní y fomentaron su uso, también introdujeron unas modificaciones irreversibles en ella. Melià describe un proceso de lo que llama la reducción de la lengua (El guaraní 246-258). Considera que al entrar esta lengua ni en la escritura perdió la flexibilidad y riqueza de la oralidad, el establecimiento de una gramática normalizó la lengua que al quedar fijada fue controlada parte de quienes introdujeron la escritura, los misioneros. Lo mismo aconteció al elaborarse un diccionario, el léxico guaraní fue reelaborado para favorecer aquellos significados más aptos para traducir los valores culturales y religiosos introducidos por los misioneros. La reducción literaria del guaraní fue la producción escrita en esa lengua consistente en la traducción de palabras o textos elaborados por los misioneros, ellos fueron catecismos, sermones o libros piadosos como De la diferencia entre lo temporal y lo eterno del jesuita Eusebio Nieremberg, que fuera el primer libro impreso en las misiones. Pero en la lista de la literatura guaraní no figura vestigio alguno de los mitos, leyendas, oraciones. Vale decir, el pasaje a la escritura marginó lo que los indígenas consideraban era la primitiva palabra revelada por sus antepasados. Se produjo entonces un distanciamiento entre la lengua escrita y leída por la elite guaraní letrada y el guaraní que hablaba el común.

En el interior de las misiones, un espacio acotado dentro de la sociedad colonial, el guaraní se convirtió en la lengua oficial de las comunicaciones por deliberada intención de los misioneros que a su fascinación cultural con ella añadieron la consideración de que su preservación era la forma más idónea de mantener las estructuras sociales básicas de ese pueblo. Aunque no se produjo una política represiva contra la lengua indígena como la

que Gloria Anzaldúa llama "la doma de una lengua rebelde" (75) resulta claro que los misioneros controlaron la lengua para servirse de ella como instrumento de su "conquista espiritual" y transmisión de la cultura cristiana y europea.

"Si lo temporal está bueno, lo espiritual va muy adelante"

Opciones sobre las relaciones entre lo material y lo espiritual

Desde los orígenes de las primeras misiones, los religiosos de la Compañía de Jesús debieron discutir la importancia que tendrían que acordarle a las tareas productivas en relación a su específica labor como evangelizadores. A raíz de la experiencia de la misión de Juli--considerada el modelo de las misiones paraguayas--se produjo entre los jesuitas del Perú una polémica pues se objetaba que los misioneros priorizaran los trabajos productivos en desmedro de sus tareas como sacerdotes. Sin embargo, a diferencia de Juli, donde ya existía una densa sociedad indígena agricultora desde épocas inmemoriales, en las misiones paraguayas la transformación de los guaraníes en cultivadores seminómades y en agricultores y pastores sedentarios influyó para que los misioneros le dedicaran una indiscutida importancia a la promoción de lo temporal.

La conexión que Montoya traza entre la prosperidad material y la fe de los neófitos va muy de acuerdo con su temperamento místico. Señala que es inobjetable que los misioneros les enseñen a los indígenas a darse a granjerías porque de esa forma obtienen con qué cubrirse y no les sea excusa la desnudez para no entrar en los templos (201). Al contar las dificultades experimentadas por los habitantes de los pueblos de San Ignacio y Loreto, después de trasladarse Paraná abajo para librarse de los ataques de los

bandeirantes, refiere que el hambre y la peste se habían enseñoreó de ellos. Sin embargo, con el paso del tiempo los trabajos de la tierra permitieron que se reprodujeran los medios de vida muy satisfactoriamente y añade: "Atribuimos todos esta abundancia a la devoción que se entabló de que todos oyesen Misa todos los días" (173). Esto es, que el fervor espiritual de los indios garantizó la riqueza de frutos. Sin embargo, otros sacerdotes con una mentalidad más terrenal vieron el proceso a la inversa.

Cardiel es el misionero que establece con más claridad la relación entre lo productivo y lo religioso en las misiones, lo hace precisamente en el capítulo 10 de la Declaración de la verdad que tiene por título "Porte y gobierno de los indios en lo espiritual". Sucede que el jesuita vasco emplea una perspectiva que se podría llamar materialista. A su juicio, el modo que los indios tenían de proveer su sustento condiciona luego la labor pastoral de los jesuitas, porque con las "naciones económicas" que es como se refiere a las civilizaciones andinas y mesoamericanas, los misioneros podían concentrarse directamente en las enseñanzas religiosas. Pero "los que no siembran son muy difíciles de convertir" porque "para catequizarlos es menester juntarlos en un paraje y hacerles parar". Dice Cardiel que cuando la economía de los indios no es suficiente para su manutención, para asegurar la asistencia a la iglesia "cuidan [los padres] mucho más de ejercitar las obras de misericordia corporales... enseñándoles todos los oficios repúblicos". Establece este cronista una ecuación muy precisa: "Si lo temporal está bueno, lo espiritual va muy adelante; si malo, lo espiritual muy malo", sostiene que "en estas gentes no se consigue el bien de sus almas, ni se alcanza lo espiritual sin lo temporal". Explica que si la producción de la misión escasea, los indios abandonan el pueblo y se van a los montes en

búsqueda de caza, pesca y frutas silvestres y con ello, vuelven a sus creencias originarias.

El juicio de Cardiel respecto a la insuficiente producción de alimento de los guaraníes es otro prejuicio etnocéntrico de los muchos de este misionero. En realidad, todo grupo humano sabe dotarse de sus medios de vida material, las formas de vida introducidas por los misioneros modificaron la vida material de los guaraníes al posibilitar el sustento sin necesidad de trasladar la aldea.¹¹ Sin embargo, Cardiel desde su perspectiva europeísta, equipara la ausencia de agricultura con incapacidad de autosustentarse, desconoce que antes de que los grupos de recolectores, cazadores y pescadores entraran en una relación de dependencia con los colonizadores proveían su manutención sin necesidad de ayuda. Pero en realidad, su preocupación por el retorno al nomadismo era de índole religiosa, si los indios volvieran a los bosques los misioneros no podrían seguirlos o no podrían controlarlos de manera de asegurar la fidelidad al cristianismo.

Peramás tiene una visión coincidente: "Si a los indios, una vez reunidos en población, les llegasen a faltar los alimentos, ya fuese por su culpa o por la ajena, sacudiendo toda disciplina se refugiarían de nuevo en sus selvas y escondrijos ya conocidos, acosados por el hambre" (55). Sin embargo, aquí no se afirma que los indios serían incapaces de sustentar su vida. Aún así, Peramás menciona el caso de los mocobies de quienes dice que una de las razones por las que aceptaron reducirse fue "la dificultad de

¹¹ Es extremadamente difícil determinar si el cambio cultural introducido por los jesuitas mejoró la calidad de vida de los guaraníes. Si un criterio fuera la densidad demográfica, o sea, el que la agricultura permitió el sustento de núcleos de mayor población, sería imposible determinarlo por las discrepancias de la demografía guaraní prehispánica, pero otro elemento desestabilizante fueron las pestes introducidas por los misioneros que diezmaron a las poblaciones indígenas.

alimentarse durante el período de las lluvias, durante el cuál no podían cazar ni pescar, y al mismo tiempo la esperanza de hallar comida abundante en el pueblo de San Francisco Javier" (55). Importa detenerse en analizar este ejemplo, porque en realidad la reducción de esta etnia fue una de las más tardías, en la segunda mitad del siglo XVIII, casi un siglo y medio después que los guaraníes y en otra región. El juicio de Peramás no tiene por qué ponerse en duda, máxime si afirma que se trata de una causa entre varias. Eduardo Roszenvaig brinda una perspectiva complementaria de la anterior, afirma que los mocobies se habían mutado socioculturalmente hasta convertirse en activos cazadores de ganado, sus actividades predatorias fueron tan exitosas que la caza comenzó a escasear y la reducción fue una salida inevitable y pactada a fin de garantizar la sobrevivencia (45-46).

El jesuita Lozano en su crónica sobre la conquista del Chaco manifiesta una visión de los campos y selvas como si fueran reductos demoníacos, no los ve como fuente de recursos materiales, complementaria de la agricultura. Dice que los indios hallan allí la miel "de que confeccionan los brebajes para cebo de la embriaguez... Para obviar que anduviesen vagos y dispersos por los campos en busca de comida, era necesario industrialarlos en hacer sementeras, para que sus cosechas los mantuviesen quietos y contentos." (214). Esta concepción recuerda los terrores medievales al bosque y parece ser contribuyente de la oposición entre el campo y la ciudad que luego, durante el siglo XIX, convertirá a estos espacios en la sede respectiva de la barbarie y la civilización.¹²

¹² La oposición civilización-barbarie ha sido articulada como juicio cultural en Occidente desde los griegos, luego los romanos, luego los españoles. Sobre la historia de esa dualidad véase Anthony Pagden, *The Fall of the Natural Man*. En el Río de la Plata del siglo XIX, Domingo Faustino Sarmiento fue su más persistente expositor.

Todos los testimonios son coincidentes en señalar la importancia de la base material de las misiones como forma de garantizar la manutención de los grupos indígenas. La abundancia de medios de vida material hacía posible la vida sedentaria en la reducción y en el seno de ella se efectuaba el proceso de transformación cultural y religiosa de los guaraníes de acuerdo a las pautas europeas.

La propiedad

Cardiel y Peramás son detallados en explicar la base económica de las misiones. Los dos cronistas dieciochescos destacan la existencia de dos tipos de propiedad, la particular y la común. La primera destinada a satisfacer las necesidades de cada núcleo familiar y la segunda, dirigida a sostener a los miembros incapaces de trabajar o carentes de familia o a solventar las necesidades comunes de la reducción. En la visión de Cardiel, la propiedad común era clave porque, según él, la indolencia de los indios no les permitía trabajar lo suficiente para suplir a sus propias necesidades y por ello era necesario recurrir a los bienes del común. Peramás a su vez, sostiene que con ese doble sistema de propiedad agraria los guaraníes "podrían compararse a las abejas, todas las cuales tienen su propia miel, su vivienda y alimento, pero sólo después que elaboraron el panal común y concurrieron al trabajo colectivo en el campo y la colmena" (54).

Pese a que los misioneros introdujeron entre los guaraníes la pequeña parcela individual, la propiedad comunitaria siguió siendo fundamental. Se la precisaba tanto para cubrir las necesidades de los desvalidos como para extraer los bienes con los que cada pueblo en particular entraba en relaciones de intercambio con el exterior en una suerte de comercio de importación y exportación. Si bien en los 30 pueblos de guaraníes no

circulaba la moneda, como tampoco lo hacía en todo el Paraguay ni en la jurisdicción de la ciudad de Corrientes, los jesuitas habían diseñado un circuito en que las diversas reducciones se complementaban intercambiando sus excedentes y todas en su conjunto, intercambiaban con los puestos de la Compañía en Santa Fe y Buenos Aires donde remitían fundamentalmente yerba. Con ella se pagaban los tributos a la Corona y se saldaba la compra de objetos no producidos en los pueblos, especialmente objetos metálicos. Aunque Peramás se complace en señalar la ausencia de moneda, mercaderes, mercado, mesones y otros elementos de una economía de la época, no cabe duda, dado el volumen y los valores comercializados, que las misiones formaban una economía mercantil en su relación con el exterior.

Si bien serán tratadas en el capítulo siguiente, donde se estudia la arremetida de Peramás contra los filósofos ilustrados, conviene ahora adelantar algunas precisiones que hace sobre la comunidad de bienes. Para el misionero catalán era un sistema de tan alta perfección moral y social muy difícil de aplicar "porque los ingenios de los hombres son muy variados, y las fuerzas corporales y las dotes del espíritu muy desiguales". El comunismo de los primeros cristianos había sido sustituido por un régimen "en que se consultasen los intereses de las clases necesitadas" (48-49), o sea, en que los ricos practicaran la caridad. A su juicio, si se quisiera establecer la comunidad de bienes habría que expandir la religión cristiana. Como prueba de su aserto de que el cristianismo es la condición para el comunismo menciona la práctica de los primeros cristianos y de las congregaciones religiosas en donde no existen diferencias en las posesiones de sus miembros.

La igualdad social

El sistema de las misiones garantizaba que básicamente todos sus habitantes tuvieran sus necesidades materiales básicas satisfechas. Esto dentro de un estilo de extrema frugalidad que congeniaba tanto con el ascetismo de los misioneros como con la idiosincrasia de los antiguos moradores de la selva. Pero sobre este rasgo dominante se insertaban algunas leves desigualdades sociales. El disfrute de los bienes materiales no era exactamente igual. El misionero disponía de objetos obtenidos merced al comercio exterior como tijeras, anzuelos, abalorios, ropajes más vistosos que los ordinarios, etc. para distribuir diferenciadamente entre los habitantes del pueblo, beneficiando a los "indios de alguna distinción, a los que se les da más que lo común y de mejor suerte". El misionero procedía así como una metodología pedagógica para estimular conductas adecuadas a los objetivos que tenía trazados, o sea, premiar a aquellos que mejor se plegaban a su ideal de vida civilizada. Como lo dice Cardiel, el misionero distribuía regalos "según los méritos de cada uno" (301-302).

Pero el origen de esta leve diferencia en la distribución de los bienes es la existencia de un sistema de nobleza *sui generis* entre los guaraníes que los jesuitas aceptaron e incorporaron. Los caciques indígenas fueron trasmutados en gobernantes nominales de las misiones, corregidores o magistrados que no tomaban resoluciones sino que se limitaban a informar al misionero quien disponía, por lo que en realidad eran la correa de transmisión de las directivas de éste. Los hijos de los caciques recibían desde pequeños la distinción de acceder a una enseñanza especial que no los preparaba para una innecesaria función gubernativa sino que los dotaba de privilegios unánimemente

aceptados como la posibilidad de ejecutar instrumentos, participar de coros, leer y escribir. Sin embargo, ni la condición de cacique o pariente, ni el ser un artesano muy habilidoso manualmente eximía a nadie de realizar los trabajos agrícolas cuando llegaba la época.

Por otro lado, los misioneros hablan de los pobres de la misión y de la pobreza en general de los indios. En el primer caso se trata de las viudas o los huérfanos, carentes de familia. Pero no se explica de dónde surgen esos pobres, y la categoría es harto difícil de aplicar en una comunidad donde no había posibilidades de acumular bienes de forma desigualitaria. Los jesuitas se refieren a los indios en general, son pobres porque no poseen los bienes que a su juicio una persona "civilizada" necesita. La vida frugal y desprendida es vista como una manifestación de pobreza. En realidad, los guaraníes no son pobres por esto, pero los misioneros los ven así, no porque sean el fruto de la injusticia sino de una modalidad cultural diferente a la europea. Los misioneros conocían la pobreza como voluntario ascetismo y teóricamente, aspiraban a practicarla, podían entender la renuncia a los "bienes de la civilización" en aras de una superación espiritual. Pero no entendían la ausencia de dichos bienes como fruto de ignorarlos y no desearlos. Una vez más, estaban midiendo al guaraní con la vara de los valores y actitudes de los europeos, los veían diferentes a éstos por su desinterés en acumular riquezas, pero ésto no se debía a una opción virtuosa de cada individuo, sino sólo una tendencia colectiva inherente a su cultura.

Hacer trabajar al guaraní

Los misioneros promovieron un radical cambio cultural en los indios guaraníes al hacerlos integrantes de una comunidad agrícola sedentaria. La elevación de los niveles de producción en comparación con los cultivos nómades y el consecuente crecimiento de los

núcleos poblados, exigió de los misioneros introducir forzosamente en la comunidad indígena pautas de comportamiento que le eran totalmente ajenas. Antes los indios complementaban los cultivos con la caza, la pesca y la recolección, sin que éstas desaparecieran, pero al vivir en la reducción la actividad principal pasó a ser la labranza de los campos y la cría de ganado. Había que convertir al nativo en un trabajador de tiempo completo concentrado en esas nuevas actividades. Uno de los mecanismos aplicados fue revestir a las actividades más pesadas, como el trabajo en los campos, con características ceremoniales y hasta lúdicas. Los cronistas son coincidentes en señalar que en la mañana después de cumplidos los deberes religiosos colectivos salían los indios cantando alegremente y ejecutando músicas portando una estatua de San Isidro Labrador que ubicaban en un punto bien visible del campo y a la que rendían periódica devoción.

Generalmente los misioneros veían en la forma tradicional de vida de los guaraníes y en sus resistencias a cambiarla, una manifestación de indolencia y de incapacidad mental. Eran incapaces de comprender la diferencia propia del cultivador nómada porque lo medían con la vara del trabajo de los agricultores, ya sean los indoamericanos o los campesinos europeos. Los trabajos de roza, o sea de limpieza de malezas, requerían una dedicación laboral menor y menos constante que los de la agricultura y por ello, no ver al indio labrando era interpretado como indolencia, sin importar que estuviera haciendo cualquier otra actividad. "Ordena el Rey que se les enseñe a no estar ociosos ni vagabundos porque son de genio débil, muy desidioso y ocioso"¹³ (Compendio 90).

¹³ Cardiel emplea a menudo la categoría de "indio vagabundo" para llamar al indio nómada y por ende, ocioso: "Otras naciones, especialmente las vagabundas y que no sembraban", "y como eran vagabundos y no sembraban" (Compendio 51, 52).

La pedagogía del trabajo no sólo buscaba introducir la mentalidad productiva en los indios con fines económicos, sino también morales. Pasar el día ocupado era una garantía de tener al indio controlado, obligado a realizar ciertas actividades. El ocio representaba la vida antigua en que los indios se dedicaban a labores sólo cuando la necesidad lo requerían, en cambio, la obligación diaria de trabajar permitía una identificación con la cultura europea y reducía el peligro de que se entregaran a sus antiguas creencias.

Como un instrumento con el cual los jesuitas se valieron para instigar entre los indígenas el sentido y gusto por los trabajos se encuentra el tratado que los misioneros José Insaurrealde y Escardón escribieron en guaraní cuyo título en español es "Del recto uso del tiempo".¹⁴ Dice Peramás que la función de esta obra era enseñarles a los indios a "como pasar el día íntegro santa y dignamente" (96). La obra plantea el complemento de las labores domésticas con el trabajo en el campo y con las devociones religiosas.¹⁵

Montoya es sumamente positivo respecto a las habilidades y disposición de los indígenas. Así, describiendo las artes e industrias de los guaraníes en las reducciones declara: "Son en las cosas mecánicas muy hábiles; hay muy buenos carpinteros, herreros,

¹⁴ Insaurrealde (1633-1730) era un jesuita nacido en Asunción, el libro fue impreso en Madrid.

¹⁵ La organización cronológica de las actividades de los neófitos fue tempranamente percibida como un autoritarismo que invadía todas las facetas de la vida del indio. Según Roa Bastos "Federico Hegel, en sus *Lecciones de historia*, se refiere con cierta sorna al 'buen empleo del tiempo' en el Estado jesuítico, en el que los padres hacían cumplir a toque de campana... hasta las relaciones sexuales de los indios. A la luz de las estrellas, según las estaciones y los ritos de fertilidad de la propia tradición indígena, se ve al tropel de hombres que irrumpen desnudos y febriles en los gineceos" (12-13).

sastres, tejedores y zapateros, y si bien nada de esto tuvieron, la industria de los Padre los ha hecho maestros, y no poco en el cultivo fácil de la tierra con arado" (198).

Corresponde la suya a la visión fervorosa del fundador de misiones que tiene depositada todas sus esperanzas en el futuro y que compara el estado actual de los indios con la vida inmediatamente anterior que llevaban antes de su reducción. Además, es el misionero que menos información brinda sobre el funcionamiento de los pueblos guaraníes. En su crónica pasa revista a uno por uno de éstos, pero se limita a informar sobre la dimensión religiosa. Pareciera que no le interesara la descripción de cómo el cristianismo indígena se relacionaba con una estructura material y el papel que desempeñaba el misionero en ella; además, tampoco cree que eso interese a sus lectores, entre los que se contaba el rey español y los principales funcionarios metropolitanos. Tal vez para este misionero todo lo material se daba por descontado y cualquiera que fuera su estado siempre sería adecuado, en cambio lo maravilloso lo constituían los progresos de la conversión.

Sin embargo, siglo y medio después, Peramás participaba de la misma valoración positiva respecto a las habilidades y disposición de los guaraníes hacia el trabajo. "Cuando digo que había artistas entre los indios no quisiera que nadie se imaginara que me refiero a artesanos rudos y sin técnica alguna: pues trabajaban en sus labores con tanta destreza como cualquier excelente artífice europeo" (105), dice el misionero y pasa a describir las diferentes artesanías en las que aquellos se destacaron. Al hablar de la propiedad agraria individual, menciona el cronista catalán que todos poseían los mismos bienes "a no ser que alguno cultivase su campo con diligencia y obtuviese mayores cosechas. Pero esto... más bien constituía un estímulo: pues quien veía más abundante el campo del vecino era

incitado por ello a no dejarse llevar por el ocio y la desidia" (53). Peramás no sólo pinta a los guaraníes como habilidosos trabajadores manuales sino que los presenta como gente laboriosa, anhelante de emularse.

Cardiel tiene, como es sabido, una visión muy limitada de la capacidad intelectual de los guaraníes. Aún así, hay ciertos aspectos de la cultura indígena que le parecen en extremo valiosos, como el hecho de que todos aprecien el valor del trabajo. "Aquí todos son labradores, desde el Corregidor y el Cacique más principal, hasta el menor indio... No es bajeza entre esta gente oficio alguno mecánico, sino nobleza, aunque sea oficio de zapatero; antes bien, al que no tiene algún oficio de éstos lo tienen por hombre vil" (Declaración de verdad 275). Pero ese comentario se contradice con otros en que los califica como "todos son de genio flojo y dejado" (275).

A Cardiel no le preocupa la aplicación de los guaraníes a los oficios artesanales, los talleres están en la casa de los padres y éstos pueden inspeccionarlos. Se queja de la falta de nociones de economía doméstica, la que se ejerce en el hogar, donde no se los podía vigilar. El problema es la ausencia de una mentalidad previsora adecuada a una comunidad capaz de producir casi todos los bienes que consume. "No hay remedio de hacerles prevenir lo futuro, de que guarden el sustento para todo el año... Sacásmole el ejemplo de las hormigas, que cada día están viendo su prevención, su economía; pero no les entra: ven el ejemplo de los españoles que atesoran, que se previenen; pero no les mueve" (285-286). Esta afirmación el misionero la basaba en su teoría sobre el desarrollo humano del guaraní:

El indio nunca sale del entendimiento y capacidad de niño. Crece en nosotros el cuerpo, y con él van creciendo el entendimiento, el pundonor y honra, la economía y gobierno. El indio no es así. Crece el cuerpo, y el entendimiento, punto y honra

se quedan como estaban cuando tenía 8 o 9 años, y así llegan a la vejez... Los que de esto se admiran, es porque piensan que, así como en nosotros, crece en ellos el entendimiento con el cuerpo. Crece lo animal, mas no lo racional (288).

Consideraba el misionero vasco que el crecimiento físico pero no mental condenaba al indio a un infantilismo de por vida. Acto seguido da ejemplos: si se les da una manada de ganado para que tengan leche o lana, los indios matan a los animales para comérselos. A otros los deja morir. Son incapaces de hacer prosperar las sementeras de las que extraen los alimentos para sus familias. Comen el maíz tostado para ahorrarse el trabajo de hacer harina y hornear pan. "El pobre indio no considera lo que ha de durar el año, y su ánimo es sumamente flojo, aninado e inadvertido, con un poco que tenga ya está más contento" (290). A su juicio, el problema del indio era su incapacidad para prevenir el futuro, acumular reservas para las estaciones menos prósperas o para los contratiempos, si no tienen alimentos abandonan la misión y se van a los montes a buscarlos con perjuicio de sus deberes religiosos.

Dada la atribuida flojedad inherente al guaraní, si los bienes le escaseaban no era por falta de oportunidad de producirlos y obtenerlos. "Tiempo les sobra" dice Cardiel (292), el problema consistía en su mal uso, de allí la necesidad de reglamentarlo, fragmentarlo en mil actividades matizadas y en controlar implacablemente el cumplimiento. Para ello se encargaba a los alcaldes que visitaran los sembrados y denunciaran a los padres quienes "andan paseando". "Castígaseles con azotes como a un muchacho, y vienen a besar la mano, prometiendo cuidar de su sementera" (293). Cardiel es un franco partidario del uso de la fuerza para coaccionar a los indígenas a adaptarse a los requerimientos de la vida civilizada. "No se consigue sacarlos de esta tan pueril y

perjudicial poquedad sino con violencia y con paternal castigo" (291). Esta posición era coincidente con la de Ginés de Sepúlveda en su polémica con Bartolomé de las Casas. Opinaba Cardiel que el misionero debía supervisar a los supervisores y además obligar a los nativos a guardar en los graneros comunes todo lo que no fueran a consumir a corto plazo. De lo contrario, aún si la cosecha les hubiera salido buena "La desperdician sin mirar a lo futuro" (293).

No se le ocurre al misionero de Álava que la falta de economía doméstica entre los guaraníes no era causada por la pereza o falta de inteligencia sino a que ellos no estuvieran dispuestos a ejecutar algo que no comprendían ni veían necesario. Que el consumo de los bienes sin ahorrarlos como excedente no se debía a un apetito desenfrenado y bestial sino a que esta cultura no podía desarraigarse--y seguramente tampoco quería hacerlo como forma de resistencia al cambio venido de afuera--sus hábitos ancestrales de cultivadores a los que se complementaban con abundancia la recolección, la caza y la pesca. No se revela Cardiel como un hábil y perspicaz antropólogo porque su prejuicio le impide ver un modo tradicional de ser guaraní que se resiste a desaparecer y que no desea adaptarse a las pautas de una economía mercantil, algo invisible, abstracto e impuesto.

Un testimonio poco conocido revela con franqueza las dificultades reales que tenían los jesuitas para lograr hacerse obedecer por los guaraníes. En 1705 el hermano Silvestre González al frente de un grupo de indígenas pasó a la Banda Oriental y desde allí arreó ganados para evitar que se beneficiaran de ellos los enemigos de las misiones. Montevideo no existía, en ese entonces, Colonia se encontraba transitoriamente en ruinas. El Diario del viaje que hacen a la Vaqueria del Mar el Padre Juan Maria Pompeyo y el

Hermano Silvestre González, entrambos de la Compañía de Jesús es un relato breve y confuso de marchas y contramarchas, de fogones y rodeos y de indígenas desobedientes. En una de las tantas ocasiones en que los guaraníes hicieron su voluntad, dice el exasperado hermano Silvestre: "Eran ya las oraciones, y estaba lloviendo, pero, no obstante, cogí caballo, y fui y los alcancé, y truje al real. Lo que éstos y todos los indios me han dado que padecer no es creible sino a quien lo viere; porque cada uno de ellos no quiere ir si no es a su corral y de otra manera van rabiando, matando los caballos, quedándose cada instante atrás, deteniéndose en cualquier arroito. No es creible de la manera que me torear" (16). Podría suponerse que el carácter ecuestre de estos indígenas, según el criterio de Cardiel que ve en los indios jinetes los peores de todos, los vaqueros guaraníes fueran de suyo insubordinados. Este testimonio, si bien confirma las quejas de otros misioneros, demuestra que no era omnímodo el poder de los padres.

El trabajo de la milicia

Las labores militares entre los guaraníes de las misiones merecen un tratamiento aparte por la importancia que tuvieron. Ambos cronistas dieciochescos subrayan cómo los guaraníes estaban organizados en compañías militares en cada pueblo y se ejercitaban semanalmente y estaban prestos a servir donde el gobernador de Buenos Aires se los demandara. Cuando ésto último sucedía, el gobernador se comunicaba con el provincial jesuita solicitando el número y calidad de los soldados y éste con el superior de las misiones. Era éste quien disponía el aporte humano de cada pueblo así como quiénes serían sus capellanes. Los misioneros jesuitas eran los que efectivamente oficiaban de jefes de los soldados guaraníes ya que estaba probado que era la mejor forma de que éstos

obedecieran órdenes. Dice Cardiel: "En el campo español los gobiernan oficiales españoles, y aún allí se valen de los Padres casi para todo, dándoles sus órdenes por medio de ellos" (Compendio 89). Cardiel fue capellán de un ejército guaraní que en 1735 bajo el mando del gobernador de Buenos Aires Bruno Mauricio de Zavala abatió la insurrección de los comuneros de Asunción. Los guaraníes componían la mayoría del contingente y si no hubiera sido por ellos la rebelión no sólo habría sido imbatible por las fuerzas españolas sino que se hubiera extendido a otras ciudades de la zona. Igualmente sucedió en las muchas ocasiones en que se desalojó a los portugueses de la Colonia do Sacramento ubicada en la costa rioplatense enfrente a Buenos Aires. También los soldados guaraníes construyeron las murallas de Montevideo entre 1724 y 1730 fundada con la intención de contener el avance portugués por el Río de la Plata. En otras ocasiones los soldados misioneros fueron solicitados para realizar expediciones punitivas contra otros grupos no reducidos, como los guaicurúes que asolaban las ciudades de Asunción, Corrientes y Santa Fe.

Estos datos dan idea del enorme peso que significaban las obligaciones militares de las misiones. Sin embargo, como lo aclara Cardiel, los nativos no se quejaban, al contrario, a los misioneros les era fácil encontrar voluntarios para esas empresas. "No es menester exhortarles a la obediencia, porque jamás muestran repugnancia, antes bien parece que desean estas funciones, según la alegría que muestran" (Compendio 88). Para los guaraníes era un momento de aventura, de retorno a sus hábitos perdidos y de huida de la monótona vida de la reducción. Para los europeos, tanto civiles como misioneros, era una forma de aprovechar el potencial bélico de los guaraníes. Esas mismas características que

habían servido para denostarlo como bárbaro, ahora eran empleadas al servicio del proyecto colonial hegemónico. La naturaleza guerrera no había sido extirpada, vivía latente en el sumiso guaraní de la reducción. Esa belicosidad guaraní que ya no enfrentaba al poder colonial español, era en cambio, canalizada en contra de los enemigos de la Corona, ya fueran sediciosos españoles, invasores extranjeros o indígenas no reducidos.

Una ponderación del conjunto de las variadas tareas militares que realizaban los guaraníes de las misiones pone en evidencia que habían llegado a constituirse en la verdadera fuerza militar del imperio español en el Río de la Plata y el Paraguay. La labor de los jesuitas fue clave no sólo reduciendo a los indígenas y garantizando la disponibilidad de su fuerza bélica sino también asegurando en las campañas la obediencia a la Corona. Esa prestación bélica hacía viable la existencia del modelo misional jesuítico como proyecto alternativo del colonialismo español en la región. La Corona lo toleraba y defendía por la enorme contribución de los ejércitos guaraníes al statu quo colonial.

En suma, los tres misioneros dan dos imágenes distintas de los guaraníes respecto a su inclinación al trabajo pero no debe pensarse que son radicalmente antagónicas y excluyentes. Ciertamente Montoya no está atento a esta temática y que Peramás insiste en una visión demasiado halagüeña del "buen salvaje", aunque no da detalles precisos sobre el punto (el capítulo "Trabajo del día" trata en realidad del ocio aplicado a la cacería y a las fiestas, luego menciona el servicio militar de los guaraníes pero nunca aborda las faenas agrícolas). Cardiel es exhaustivo y concreto en tocar el tema, se queja con amargura y resignación de la imposibilidad del guaraní en comportarse como un campesino europeo y lo explica por su incapacidad e infantilismo. De sus dos crónicas, es en la primera,

Declaración de verdad donde más carga las tintas a la flojedad de los guaraníes, mientras que en el Compendio de la Historia del Paraguay, sin privarse de opinar lo mismo, lo hace con menos énfasis. Tal vez sea porque aquella obra fue escrita en contacto directo con los propios nativos y sus impresiones estuvieran frescas. De todas maneras, aunque con matices, en ambas obras la estrategia discursiva de Cardiel es demostrar la imprescindibilidad de los misioneros. Por ende, en las dos retrata de manera marcada el carácter pasivo de los indígenas.

El gobierno de la misión

El gobierno de cada pueblo se centraba en la voluntad del párroco o misionero principal que actuaba en consulta con su compañero, generalmente de menor edad y experiencia. A veces podía haber un segundo compañero y provisoriamente un hermano coadjutor, o sea, un religioso no sacerdote especializado en tareas prácticas (médico, arquitecto, etc.). Por encima de ellos, en un sistema rígidamente centralizado estaban el superior de las misiones, el Provincial y el propio General de los jesuitas que desde Roma designaba a los misioneros e intervenía a menudo en numerosas decisiones. El superior tenía su sede en la misión de Candelaria pero visitaba constantemente los treinta pueblos. Se producían reuniones de consulta periódicas entre el superior y los principales de cada pueblo. Cuando el párroco no podía consultar a sus superiores recurría a un libro en el que se codificaban las resoluciones adoptadas durante la historia de las misiones. Lo leía al menos una vez a la semana y de allí se buscaba respuesta a los problemas.

Internamente, cada reducción tenía la misma estructura de gobierno de todos los pueblos de indios: un cabildo compuesto de varios magistrados indígenas. La elección de

éstos la realizaban los miembros anteriores del cabildo. Dice Cardiel que "se procura que sean de los caciques, y de los más nobles entre ellos" (Compendio 86-87). Peramás sostiene que si entre la lista de los propuestos a magistrados, el párroco "encontraba a alguien de quien le constase que era indigno, ordenaba que fuese sustituido por otro", aunque ésto era de acuerdo a las Leyes de Indias (154). Luego existían otros funcionarios que cumplían funciones administrativas en el pueblo. Se podría pensar que la existencia de esta estructura de gobierno indígena era imprescindible para garantizar que el común de los guaraníes acatara la voluntad de los padres. Éstos se valían de los caciques colocados en puestos de gobierno para que actuaran de vínculo con el pueblo común. Sin embargo, los testimonios de las crónicas apuntan a mostrar que el poder de los misioneros era prácticamente el único y que éstos se valían de los magistrados más como colaboradores que como cogobernantes. Ante la imposibilidad de los misioneros de supervisar todas las labores de la misión, delegaban el control de algunas de ellas a los magistrados.

El papel pasivo y meramente simbólico que tenían los llamados magistrados queda en evidencia al examinar la sugerente información aportada sobre la aplicación de la justicia en los pueblos. Peramás y Cardiel señalan que los integrantes del cabildo se limitaban a denunciar las contravenciones ante el misionero y éste decidía qué medida tomar. No obstante, los miembros del cabildo figuraban como responsables de la aplicación de los castigos y eran quienes efectivamente los ejecutaban. En un libro llamado Ordenaciones de la Provincia del Paraguay del año 1623, citado por Gandía, el Provincial Nicolás Durán ordenaba que "en ninguna reducción se ponga ceпо, sin orden expreso del P. Provincial; y quando le aia, no esté en nombre de los Padres, sino en nombre de los

Capitanes y Alcaldes, para que si fuere posible se diga que ellos castigan y no los Padres, que nunca han de castigar de su mano" (147). Pero Cardiel aclaraba "No manda el castigo el corregidor ni los alcaldes, porque no son capaces de mantenerse en lo justo sin mengua o exceso, de que se ha hecho prueba muchas veces. Siempre lleva el delincuente al padre" (Compendio 87).

Peramás aclara que en las reducciones sólo se aplicaban los latigazos y la prisión de los infractores. Los misioneros no fueron partidarios de los castigos máximos, como la muerte; el cronista vasco fundamenta esta actitud en escrúpulos de conciencia, dice que era preferible expulsar al delincuente grave y pertinaz y permitirle vivir entre los españoles. La razón parece ser otra vez evitar que los misioneros sean identificados con el ejercicio más brutal del poder y delegarlo en manos de las autoridades coloniales civiles. Antes bien, los misioneros declaran haber actuado para suavizar los castigos de los indígenas. Pedro Lozano cuenta que en el Chaco tres nativos fugaron de un primitivo campamento en donde estaban confinados, al ser apresados, el gobernador los castigó a muerte y a que sus cuerpos colgaran por días de unos árboles "para escarmiento de los demás". Acota el jesuita "sentencia conveniente, para que no se olvidase tan pronto la culpa que mereció tan severo castigo, ... que necesita de los ojos la memoria de estos bárbaros"(211). Los nativos solicitaron la intercesión del padre Altamirano y éste logró la clemencia del gobernador sólo cuando tuvo "puestas las rodillas en tierra" (211-212). Peramás y Cardiel coinciden en relatar el hecho ocurrido en el siglo XVII en el que un indígena engañara a un funcionario español afirmándole que encontraría minas de oro en las misiones, el indígena salvó su vida merced al ruego de los jesuitas.

A juicio de Cardiel, los castigos a los guaraníes en las reducciones eran "conforme a su capacidad de muchachos". Refiere que al infractor no había necesidad de prenderlo ni sujetarlo. Alcanzaba con que los alguaciles le dijeran "vamos al Padre", para que los siguiera mansamente, el cura oía el caso y dictaminaba el castigo "que en lo ordinario es de azotes y después de él, viene inmediatamente al Padre y le dice en su lengua: *Dios te lo pague, Padre, porque me has dado entendimiento*" (Declaración de verdad 256). Agrega Cardiel que todo buen cristiano se maravilla "de tan paternal enseñanza y mansedumbre" pero que a él, más lo maravilló un militar portugués que juzgó esos hechos como una gran opresión. A su vez, los lectores de hoy quedan más maravillados aún al notar la incapacidad de éste cronista de admitir la brutal asimetría de poder entre los misioneros y los indígenas. Lo cierto es que hoy en día resulta inverosímil la gratitud del reo hacia el juez que lo condenó a un duro castigo. En las crónicas coloniales es frecuente la dulcificación del represor, del europeo que dictamina el castigo del colonizado, una construcción retórica en la que juega un papel clave la franca aceptación del castigo por el indígena quien previamente acepta de la religión cristiana. De este modo, el castigado más que un delincuente es un pecador arrepentido. Es probable que Cardiel distorsione los hechos en consonancia con su marcado punto de vista colonialista, pero aceptar la veracidad de su testimonio conlleva a admitir el enorme grado de control psicológico que ejercían los misioneros sobre los catecúmenos que hacía que éstos aceptaran sumisamente sus castigos y hasta los agradecieran. Esto es señalado por Bolaños en su análisis de la relación de Pascual de Andagoya en la que narra la ejecución de un cacique en Cali o Lilli. El colonizador muestra al indígena aceptando con sumisión y hasta fervor cristiano todas

las formas de imposición del poder colonial tras de la tortura, es bautizado y hasta revela la existencia de un oro oculto. Pese a la brutalidad del suceso no es extraño, aunque resulte irónico, que la estrategia narrativa de Andagoya fuera la de contrastar sus métodos más humanos que los de sus predecesores a los efectos de afianzar el dominio de la Corona en las tierras conquistadas ("Frontera, ciudad y plaza pública" 11-14). Así como en la relación de Andagoya, la previa demostración de fervor cristiano del ejecutado termina de santificar su ejecución, en un tono menos cruento, Cardiel justifica el empleo de la violencia como castigo basándose en la filial aceptación del indígena.

La existencia al menos en cada misión de un cepo, de un puesto para aplicar los latigazos y de una cárcel con su celda, como lo señala Sweet (22), eran elementos de castigos totalmente ajenos a la cultura indígena y que fueron introducidos por los misioneros como parte de la cultura de los colonizadores. Más allá de la frecuencia de su uso, los símbolos del poder y la represión, colocados en el espacio central y santificado de la plaza pública de los pueblos de misiones actualizaban la dominación colonial.

Los cronistas jesuitas se jactan de la capacidad de los misioneros para mantener su autoridad sin tener que recurrir a los castigos extremos. Peramás se apoya en el juicio de Buffon: "Los Misioneros, de fieras, hicieron hombres, en mayor número que los ejércitos victoriosos de los príncipes, que sólo se limitaron a dominar por las armas" (169). En ese sentido, el misionero catalán enfrenta las opiniones de Raynal, de Pauw y Bernardo Ibáñez, el ex-jesuita autor de El reino paraguay quienes criticaban a los misioneros por ejercer "un gobierno tiránico" y haber inculcado en los guaraníes un espíritu de servilismo. Dice que si miles de indígenas no se rebelaron contra un anciano sacerdote y su

compañero, alejados de ejércitos españoles, "es que eran hijos, no esclavos". Termina refiriendo el comentario de un noble español quien al ver que "el Misionero jamás descansaba durante el día, preocupado siempre del bien espiritual y material de sus cristianos" y exclamó: "No son los indios esclavos del Misionero; son los Misioneros esclavos del indio" (166).

Esta afirmación que el misionero cronista repite con satisfacción es parte del mito que encubre las relaciones de dominador y dominado que son las del misionero con sus prosélitos. Es verdad que el misionero no tiene descanso porque ocupa el día fatigándose en determinar la conducta de los indígenas y no en su propio solaz, pero eso no disminuye un ápice su voluntad de poder y su coerción. Los indígenas no son libres de hacer su voluntad, no pueden volver a los bosques, ni practicar la poligamia ni revivir abiertamente sus viejas creencias, porque es el misionero el que manda y se los prohíbe y ordena actuar de otra forma. En la dialéctica del amo y del esclavo, es el misionero el que determina buena parte de las condiciones de esa relación. Lo cual no quita que los indígenas acataran exactamente como les era ordenado, "donde hay poder, hay resistencia" dice Foucault. Esta expresión de que los misioneros son esclavos de los indios encierra dos aspectos, por un lado, la admisión de que los dominados son capaces de resistir, desbaratar, entorpecer, enlentecer los planes del dominador y de allí la constante queja de quienes son más francos como Cardiel. Pero por otro lado, esa situación es recuperada por el discurso misionero para crear el mito de la abnegación en el servicio de los más necesitados. Sería para emplear la expresión empleada en el parlamento británico en el siglo XIX, "the white man's burden". Este fardo del hombre blanco es la forma de beatificar las relaciones de

dominación entre los sujetos coloniales, el colonizador pinta con bellos colores lo que es su dominación y la presenta no como sirviendo a sus intereses sino a una renuncia de sí mismo y un servicio a los colonizados. Considero que los testimonios presentados aquí demuestran que los misioneros ejercían un poder determinante sobre los indígenas, aunque éstos tenían sus mecanismos de enfrentamiento, bloqueamiento y compromiso.

El entramado urbano como forma de control social

El pasaje a la vida urbana fue un cambio profundo para los guaraníes. Estos preferían la vida en los campos, pero les era imposible la sobrevivencia en grandes núcleos fuera de ella, dado que la reducción les significaba la seguridad física frente a la acechanza de encomenderos y bandeirantes y le garantizaba la provisión de alimentos y demás bienes materiales que se le habían vuelto indispensables una vez que había aceptado la "vida política". Los treinta pueblos de misiones fueron el espacio que posibilitó una sociedad en la que jesuitas y guaraníes desarrollaron una sociedad alternativa al modelo dominante del colonialismo español. Pero los hábitos de vida urbana no eran irreversibles para los guaraníes. Cuando la expulsión de los jesuitas, los indígenas abandonaron las misiones, algunos abruptamente, otros gradualmente. Se demostró que los guaraníes no estaban inevitablemente aferrados a la vida urbana y que en todo caso, ésta sólo estaba ligada al proyecto reduccional estructurado por los jesuitas.

Antes de la reducción por parte de los misioneros, las aldeas guaraníes agrupaban unas pocas casas comunales en cuyo interior moraban todas las familias relacionadas con un sólo cacique (variaban de veinte a más de cien). La enorme choza sólo tenía unas escasas divisiones consistentes en los pilares que sostenían la cumbre y que a ras del suelo

separaban una familia de otra. Los primeros fundadores de los pueblos se sorprendieron de que la introducción del modelo de pueblo con casas habitaciones separadas por paredes no fuera rechazado por los indígenas, como lo registró el misionero criollo Roque González, "lo tomaron muy bien, y están muy contentos en sus casas nuevas, a las cuales se pasaron aún antes de estar acabadas, por estar holgados y anchurosos y cantar, como dicen cada gallo en su corral" (Melià El guaraní 191). Las reducciones que hicieron edificar los misioneros combinaban una techumbre común con la división en sólidas paredes, cada manzana constaba de un edificio único subdividido internamente en casas individuales, de modo que cada cacicazgo constituía una especie de barrio del pueblo. Esto se comprueba en el plano de la misión de Candelaria aportado por Peramás e inserta en su crónica, allí se observa la existencia de 52 manzanas para una población de 3064 indígenas. El mismo misionero declara que la población de los pueblos oscilaba entre los casi 8 mil habitantes en la más poblada a los algo más de mil en la menos.

En su Carta Anua de 1614, el provincial Diego de Torres sostuvo: "Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos. Para cortar la acostumbrada ocasión para el pecado, me resolví a construirlo a la manera de los pueblos de los españoles" (Roa Bastos 26). Como es sabido, una enorme lista de textos literarios del Siglo de Oro español desmienten el aserto del provincial, pues en los pueblos de España se practicaban actos contrarios a la moral dominante, y dejan en evidencia su prejuicio etnocéntrico. Pero también queda claro que la intención del jesuita es sugerente: concibe a las casas individuales como el medio material para consolidar un núcleo unifamiliar hasta entonces ajeno a los guaraníes. Para los misioneros, la vivienda indiferenciada era la "ocasión para

el pecado", expresión con la que connotaban prácticas contrarias a la moral cristiana, como la poligamia, el incesto, la homosexualidad. Sin embargo, salvo la condena de la poligamia nunca se encuentra en los textos menciones concretas de esas prácticas y no deja de llamar la atención de que se hable de "ocasión" y no del pecado en sí mismo. Antes bien, Montoya afirma que los guaraníes "del nefando huyen como de la muerte" o sea, de la sodomía (76). Por lo que se puede decir, que el prejuicio eurocéntrico de los misioneros hacía que se levantara la sospecha y la acusación genéricamente. Por ser indígenas, y por ende bárbaros que vivían en casas comunales, la regla debía ser un comportamiento contrario a la moral católica. Sin embargo, resulta imposible concebir el incesto (que para los guaraníes era una transgresión) en el seno de una casa comunal donde toda la familia se halla vigilante.

Las viviendas indígenas parecen reflejar los valores de comunidad de bienes e igualdad social practicados en las reducciones. Peramás informa que las casas eran todas del mismo tamaño, un cuadrado de apenas cinco a seis metros de lado, "sencillas pero bien protegidas de las inclemencias del tiempo". La vida comunitaria guaraní hacía que el robo fuera desconocido: "No había una sola cerradura o llave para las casas; sin embargo, todo estaba plenamente seguro: tan grande era el respeto de los habitantes por lo ajeno". El misionero complementa estos datos con otros de la vida cotidiana y el consumo de los habitantes. Refiere que dentro de cada casa, en medio de un ajuar mínimo los pobladores llevaban una vida frugal, "comían poca carne asada o cocida, los frutos de la tierra y torta de mandioca. No usaban condimento alguno, a no ser la pimienta que allí se cría" (26).

El modelo de ciudad española establecido por las Leyes de Indias ("Ordenanzas de descubrimiento y población" de Felipe II de 1573) se materializó en los pueblos de misiones instaurado el diseño cuadriculado, "Todo los pueblos están bien formados con calles a cordel" (Declaración de verdad 282). La plaza ocupaba el lugar central, en ella se realizaba toda la abundante gama de ceremoniales cívico-religiosos introducidos por los jesuitas. "En todos los pueblos hay una plaza tan grande o mayor que la Plaza Mayor de Madrid" (284). La plaza plasmaba el carácter de ciudad de Dios. "En los cuatro ángulos de la plaza se levantaban cuatro cruces altas para que a su vista se excitase en las almas de los habitantes el grato recuerdo de los misterios del divino Redentor y de su obra redentora" (Peramás 25).

Como señala Bolaños, la plaza era concebida por los europeos de la Conquista como el espacio simbólico que aseguraba y demostraba "la adhesión conspicua de los habitantes de la ciudad a los símbolos y representantes cristianos y su representación es imposible sin la presencia imponente de la cruz como símbolo supremo del triunfo integral de los españoles en las Indias" ("Frontera, ciudad y plaza pública" 8). Por ende, la plaza de los pueblos de misiones con la monumentalidad de los edificios que la encuadraban y de las cuatro cruces simbolizando el triunfo del cristianismo en todas las partes del mundo,¹⁶ sumergían a los indígenas en una atmósfera en la que era imposible sustraerse al fundamento de la situación colonial, es decir, la imposición de la cultura europea.

¹⁶ Bolaños habla de los "íconos celebratorios y solidificantes del recién impuesto 'statu quo'" (12), creo que nada se aplica mejor a esa definición que las cruces de las plazas de los pueblos de misiones.

Los pueblos de misiones constituyeron el mito de la ciudad europea construida para los indígenas,¹⁷ dada la escasa presencia numérica de los europeos. Sin embargo, esa presencia era determinante y como se ha visto, para los guaraníes la aceptación de la forma de vida urbana era una radical negación de su propia cultura. En cierto sentido, el peso de los símbolos del colonialismo es mucho mayor en los pueblos de misiones. Porque a pesar de que las reducciones siguieron las mismas disposiciones urbanísticas que la legislación indiana prescribió para todos los pueblos hispanoamericanos, tenían la peculiaridad de que eran precisamente "pueblos de indios", esto implica que el ordenamiento simbólico concebido para la convivencia de indígenas y europeos aquí actuaba casi exclusivamente para la población indígena y no tanto, para el "consumo" de la población europea. Varios miles de indígenas guaraníes eran inmersos por un puñado de europeos en un concepto cultural que les era ajeno por completo. Porque la ciudad es algo más que un espacio y unos edificios donde desarrollar la existencia, es un fundamento ideológico de la civilización europea en donde su habitante es imaginado como un individuo capaz de alcanzar el conjunto de las virtudes humanas. Claro está, que se trata del habitante poseedor de derechos, vale decir, el ciudadano y no los sectores urbanos excluidos. Los pueblos de misiones eran una polis paradójica, teóricamente los guaraníes eran los ciudadanos, la ciudad era para ellos, pero en los hechos, eran subalternos carentes de real iniciativa y autonomía.

¹⁷ Esa postura que enfatiza el aspecto utópico de las misiones jesuíticas se desarrolla en la obra de Alberto Armani, Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jeuita de los guaraníes (1609-1768). México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

El indigena como niño

A la hora de explicar las dificultades del trabajo de aculturación forzada de los guaraníes, los misioneros apelan a las características psicológicas e intelectuales de aquellos que ofrecían resistencia a su trabajo "civilizador". Uno de los recursos ideológicos más utilizados en las dominaciones coloniales es el paradigma de la infantilización del colonizado. Los misioneros hablaban de los indígenas como de sus hijos, "El misionero debe ser como un padre de familia, porque el indio, cualquiera que sea su edad es como un niño que necesita ser instruido y castigado por su propio bien" decía el superior jesuita Aguilar (citado en Sweet 48).

Si bien todos los misioneros utilizaron esta concepción, es Cardiel quien la expresa más claramente. En su justificación de la Conquista y de la explotación colonial, este misionero recurre a argumentos esgrimidos desde los inicios de estos acontecimientos, los que a su vez se originaban en el pensamiento aristotélico. Al equiparar la función del soldado y encomendero con la de los religiosos, dice el misionero vasco: "a los muchachos, y en todo el mundo culto, ¿no se les ponen maestros o ayos, o padres que cuiden de ellos? O si son huérfanos y con hacienda ¿no se les pone tutor que cuide de sus bienes y los castigue cuando hacen algunas maldades, o no quieren cumplir con sus obligaciones?" (Compendio 53). Cardiel identificó francamente a los indígenas con los niños. En la sociedad española que efectuó la Conquista y la colonización, los niños y las mujeres se encontraban sometidos al dominio del varón adulto sin casi disputa. El fundamento ideológico de este dominio se originaba en Aristóteles quien veía en toda forma compleja una dualidad en la cual un elemento sometía naturalmente al otro (Pagden

42-44) . Mujeres y niños no podían alcanzar las virtudes de la humanidad por sí solos sino mediante sus esposos y padres. Según Aristóteles eran como los esclavos por naturaleza cuyas facultades intelectuales y morales los colocaban siempre bajo la tutela de sus amos. Ya Sepúlveda en el Demócrates segundo retomaba esa concepción y señalaba que así como los niños estaban subordinados al pater familias, los indígenas debían estarlo a sus encomenderos.

Sin embargo, Aristóteles advertía una diferencia entre los niños del sexo masculino y las mujeres y los esclavos: si eran convenientemente educados se convertirían en adultos racionales. Esto tuvo su implicancia respecto a los indígenas en que como lo señala Rolena Adorno: "se veía al natural americano no como un ser definitivamente inferior, sino, al contrario, como poseedor de todas las facultades racionales que existían en potencia sin estar plenamente desarrolladas" (61). Esa idea sostenida por Vitoria fundamentaba la necesidad de tutela del indígena pero confiaba en las virtudes de la educación y el ejemplo y fueron retomadas por los misioneros para así como se convertía a los niños en adultos, procurar transformar pacientemente a los indígenas en criaturas capaces de reproducir el comportamiento de los europeos. Esa es la línea de justificación de Cardiel, no sólo del colonialismo español en general sino del papel específico que cumplen los misioneros en el sometimiento del indígena. Los propios religiosos jesuitas son colocados en su papel de tutor, encargados de velar por el manejo de unos bienes materiales, que aunque propios los indígenas no saben administrar, y de su educación hasta el incierto día en que pudieran dar muestras de madurez, vale decir, en que se comportaran como europeos cultos.

Las misiones como justificación del colonialismo

En su Compendio de Historia, Cardiel no se refiere explícitamente a lo acontecido en Paraguay, sino que da una versión general del proceso colonizador en América. Su justificación de la Conquista toca los tópicos característicos de la "leyenda rosada". A su juicio, los conquistadores "entraban siempre de paz", proponiendo a los nativos amistad y ayuda contra sus enemigos, "tratándoles bien y enseñándoles la Ley de Dios... dejándolos a ellos con todo sosiego en sus pueblecitos". Pero "por la inconstancia que es natural en los indios, como gente de entendimiento pueril, se rebelaban algunas de estas naciones matando a españoles con secretas traiciones", por lo que aquellos "salían a la defensa y castigo" (44). Como se nota, Cardiel ha invertido los términos denunciados por una gran cantidad de críticos de la Conquista, para él, son los conquistadores los pacíficos y los conquistados los traicioneros. Lanza el jesuita vasco una furiosa arremetida contra Bartolomé de las Casas, de quien dice que exageró mucho y "tomó con grande empeño la defensa de los indios, encubriendo sus vicios" (46). Atribuye los juicios de éste a que se dejó llevar "según el aire de los informantes, serían indios y gente de poca entidad" (44).

También Cardiel invierte los términos respecto a la posesión de los bienes materiales, "los españoles no les quitaban sus haciendas ni sus tierras", comerciaban con los indígenas "sin crueldades, molestias, ni rigores" pero agrega: "mientras ellos no daban ocasiones con sus traiciones" (48). Sostiene este misionero que los españoles alquilaban a los nativos para laborar en las minas "pagándoles su justo trabajo", sólo haciéndoles que se alquilen cuando no había número de brazos suficientes, al igual que se hacía en España con otros trabajos pertenecientes al rey. "En lo demás quedaban del todo libres" (51).

Cardiel es insistente con su visión del desarrollo de la sociedad colonial. "Nunca quebrantan las paces los españoles, sino que haya muy justas causas para ello. Los indios las quebrantan con frecuencia, y sin suficiente causa. Nunca les hacen traiciones los españoles debajo de paz. Ellos las hacen muchas veces y con mucha crueldad" (50). La "leyenda rosada" urdida por Cardiel no resiste la confrontación con los múltiples testimonios existentes sobre la explotación y exterminio de los guaraníes en el siglo XVI. Uno sólo podría resumir la evidencia aportada por los muchos disponibles, se trata de una cédula real de Felipe II en 1582 en la que se afirma que un tercio de los indígenas paraguayos habría perecido:

Somos informados que en esa provincia se van acabando los indios naturales de ella por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen... los tratan peor que esclavos y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos mueren a azotes, y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos les hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos y allí paren y crían, mordidos de sabandijas ponzoñosas, y muchos se ahorcan y otros se dejan morir sin comer, y otras toman yerbas venenosas, y que hay madres que matan a sus hijos, en paríéndoles, diciendo que lo hacen para librarlos de los trabajos que ellos padecen" (Citado en Melià El guaraní 198-199).

Cardiel justifica el colonialismo sin temer colocar a los jesuitas como firme soporte del sistema. Esa identidad de intereses y mutua colaboración entre los agentes de la explotación del indígena y los de su cristianización se produjo en infinidad de ocasiones en la América española. Sin embargo, esa identificación de intereses no fue permanente ni sin contradicciones y enfrentamientos, como lo demuestran la crisis de la expulsión de los jesuitas al final de la experiencia. Más dura fue la oposición con los encomenderos asunceños que sistemática se quejaron de la competencia que significaban las misiones y

trataron tenazmente de que desaparecieran. Pero la posición de Cardiel es básicamente adecuada al admitir que las misiones no eran un cuerpo extraño incrustado en la sociedad hispanoamericana, sino un organismo que permitía que ésta sociedad siguiera existiendo. Cardiel fue mucho más franco que sus compañeros de religión al subrayar la convergencia de miras con las autoridades coloniales, algo que sus predecesores procurando evitar la expulsión no podían admitir.

Consideraciones finales

He procurado poner en evidencia la forma en que los cronistas jesuitas describieron la vida material de los guaraníes. Al hacerlo, abundaron en los tópicos de la barbarie, pobreza e infantilismo de los indígenas. Los misioneros juzgaron a los indígenas con los principios de su cultura europea, ante ellos no se encontraba lo nuevo, sino un "otro" que ya era previamente conocido. La cultura indígena sufre un constante proceso de alteridad, su "barbarie" la coloca enfrentada a la cultura europea, todos los rasgos reseñados contribuyen a probar la diferencia con el colonizado y a su vez, a justificar la relación de dominación que los liga a partir de la violencia de la conquista. Pero el indígena guaraní, ya es conocido, también sufre un proceso de identidad por el cual se le descubren comportamientos similares a los niños. En consecuencia, los misioneros tenían justificada su misión de transmisión forzada de la religión y toda la cultura europea. Los indígenas debían ser educados para llegar algún día a ser como europeos maduros.

Es importante, por tanto, relevar las posturas y sus matices de los tres misioneros respecto a los logros y virtualidades del pueblo guaraní en devenir similares a los

Europeos. Montoya en el arrebató místico de los comienzos de la reducción podía cifrar esperanzas en los frutos del trabajo educativo. Sin embargo, el misionero peruano estaba muy poco atento a los detalles de la vida material y confiaba más en la providencia divina que en la capacidad guaraní en adaptarse a la civilización material europea. Hay en este misionero, por tanto, la posibilidad de una aceptación de ciertos rasgos de la cultura indígena a condición de que la labor del misionero se concentrara en lograr la adoctrinación religiosa de sus prosélitos. Peramás, a su vez, muestra a unos indígenas perfectos, capaces de absorber y reproducir todas las pautas de comportamiento que los misioneros les propusieran. Tanto, en este cronista como en Montoya (aunque éste no lo declare explícitamente), el ideal de comportamiento humano al que los guaraníes deben tender y efectivamente ejecutan no es el del europeo adulto sin más, sino el del cristiano perfecto. Los guaraníes son laboriosos, empeñosos y dóciles, lo cual los constituye en un modelo para los cristianos del viejo continente en donde las costumbres corrompidas no dejan que florezca enteramente la civilización cristiana. Pero muy otra es la postura de Cardiel, en su amarga visión, los guaraníes aún después de siglo y medio de tutela jesuítica conservaban su idiosincrasia infantil, su incapacidad de prever el futuro, su ineptitud para la economía doméstica. Este cronista se atreve a decir lo que sus compañeros piensan y no declaran, que sin los misioneros jesuitas los pueblos de misiones no podrían funcionar. Pero su postura tiene un límite, defiende la obra de la Compañía de Jesús en las misiones, pero es tan grande su subvaloración de la cultura guaraní que la conclusión lógica que no llega a pronunciar sería el reconocimiento del pleno fracaso de la capacidad de los misioneros para educar a sus prosélitos.

En realidad, las permanentes quejas a la inepticia de los indígenas muestran claramente la otra cara del triunfalismo de los misioneros que proclamaban su omnipotencia sobre los indígenas. Si realmente los misioneros hubieran sido capaces de condicionar el comportamiento de los guaraníes a su voluntad, no se explican los profundos temores al retorno a la vida vagabunda y las frecuentes quejas por su pereza, su lentitud, su tozudez y otras taras de personalidad que les achaca Cardiel. Los cronistas jesuitas se vanagloriaron de los logros alcanzados por los guaraníes en los pueblos de misiones, pero dentro de los límites de su mayor o menor franqueza, debían reconocer que la aculturación de los guaraníes había sido forzada y exógena y que una vez retirada la presión de los misioneros la experiencia se desvanecía. Una posible interpretación de este fenómeno fue la de algunos comentaristas laicos que compararon la rápida disolución de las misiones después de la expulsión de los jesuitas con la de una familia que había perdido a sus padres (ver Sweet 27). Esa lectura del fenómeno, enfatiza y celebra la obra civilizadora de los jesuitas y explica el fracaso de la experiencia sólo a la retirada del elemento activo, el agente colonial, el misionero. Sin embargo, otra lectura perfectamente posible, es la de concebir que el rápido desmoronamiento es indicio de la unilateralidad de la "civilización" del guaraní y que del otro lado tuvo que existir una constante resistencia a rendirse a la civilización europea, sólo aceptada como mal menor y que una vez que desaparecido la protección frente al acoso asunceño y brasileño, fue mejor volver a los bosques a intentar revivir las viejas enseñanzas de los antepasados.

En resumidas cuentas las constantes quejas de los misioneros y la reversibilidad de la reducción de los guaraníes indican claramente el carácter impuesto con que fue

practicado el cambio cultural de estos pueblos y más que una incapacidad de ellos para vivir en "civilización" una empeñada adhesión a su modo tradicional de vida y un rechazo a lo que los diversos agentes coloniales les habían impuesto.

CAPITULO 4

REPRESENTACIONES DE LOS ENEMIGOS DE LAS MISIONES

Este capítulo examina la forma en que reaccionan los misioneros cronistas a los ataques de los enemigos del sistema de misiones. Como se ha visto en capítulos anteriores, la experiencia de la Compañía de Jesús para reducir a los indígenas guaraníes, despertó desde sus inicios el cuestionamiento de diversos agentes coloniales. Primero fueron los encomenderos asunceños que veían perderse la explotación de una abundante mano de obra servil y algunos funcionarios españoles recelosos del inmenso poder que habían acumulado los jesuitas. Al poco tiempo comenzaron los ataques militares originados en las posesiones portuguesas en el Brasil. Primero fueron los *bandeirantes* y luego la acción oficial portuguesa que corrió lo más que pudo las fronteras estipuladas en el Tratado de Tordesillas de 1494. La presencia militar lusitana en la desembocadura del Río de la Plata desde fines del siglo XVII originó un dilatado pleito entre ambas coronas ibéricas dirimido en el plano militar y en el diplomático. En 1750, los guaraníes se negaron a aceptar un tratado limítrofe que los obligaba a renunciar a una vasta zona de las Misiones. Desde su exilio italiano, los misioneros evaluaron apologeticamente la experiencia paraguaya e impugnaron los cargos de sus detractores.

El Otro cambia de cara

Mi tesis en este capítulo es que los misioneros tuvieron que dar cuentas de la agresión de actores de los que no cabría esperar una enemistad hacia las misiones. La antinomia clásica y nítida entre colonizador y colonizado, entre bárbaro y civilizado que campea a lo largo de otras crónicas y de éstas mismas, se revela insuficiente para explicar por qué no son los indígenas americanos los mayores enemigos de un producto de la civilización europea. Los representantes de la otredad son ahora cristianos de una nación vecina y cultos pensadores europeos. Los cronistas se sintieron incómodos al presentar un enfrentamiento que no respondía a las variables raciales y culturales que habían venido utilizando. En cambio debían reconocer la existencia de un campo mucho más complejo y heterogéneo de fuerzas enfrentadas: españoles, portugueses, guaraníes, tupíes y ellos mismos atrapados entre fuegos cruzados. Debían resolver la tensión entre su identidad europea y católica y su solidaridad con los indígenas. La explicación general que insinúan es que aquellos representantes del mundo europeo que atacan a las misiones, han degenerado hasta apenas conservar una fachada que los identifique con Europa.

Estos alegatos de los jesuitas marcan un "tour de force" en la retórica de sus textos. Si hasta ahora se ha venido siguiendo el retrato que los misioneros trazan de los indígenas, llegado a este punto, se produce un cambio del foco del narrador. Los indígenas no desaparecen pero no son el centro del cuadro. Los ahora sometidos al proceso de alteridad, de extrañamiento son los enemigos de las Misiones--aunque no es el mismo proceso que se aplicó contra los nativos. Los indígenas son ahora puestos como elemento

de comparación con los representantes de la civilización europea. Es ésta la que sale condenada al ser puesta en evidencia su propia barbarie. Entre la cultura indígena denigrada y la civilización europea que también revela su brutalidad e injusticia, los tres cronistas jesuitas sugieren (aunque en ésto hay importantes diferencias individuales) que la única opción posible es la de la sociedad teocrática fundada por ellos. La conclusión que queda implícita es la de que la sociedad misionera es el espacio donde la convivencia entre europeos e indígenas es posible, a condición de que hayan abandonado ciertos rasgos profundos de sus culturas. Queda claro sin embargo, que en ese espacio no se produce un intercambio cultural libre que da origen a una forma totalmente nueva. Los misioneros no dudaban de su supremacía en cuanto representantes del cristianismo, por lo que no cuestionaban su derecho a dirigir a los indígenas dándole lo que consideraban lo mejor de la cultura europea.

Montoya y su alegato contra las *bandeiras*

La expansión lusitana desde São Paulo

La rivalidad colonial hispano-lusitana es anterior a la invasión del continente americano. Ambas potencias ya se disputaban rutas y enclaves con un siglo de anterioridad al arribo al Nuevo Mundo. El Tratado de Tordesillas que alejó a Castilla de la ruta hacia la India bordeando Africa en la que los portugueses estaban más avanzados, consagró el dominio castellano de América. A Portugal le correspondió una estrecha franja atlántica desde la cual penetró al interior del continente.

La expansión lusitana tuvo su epicentro en São Paulo. Esta ciudad fue fundada en 1553 por los jesuitas que establecieron allí un colegio y una reducción, pero el grueso de su población fueron pronto los descendientes de un pequeño núcleo de aventureros portugueses que tuvieron hijos con las mujeres tupíes. Los mestizos resultantes fueron conocidos como mamelucos. Una serie de rasgos asemejan a São Paulo con el proceso que contemporáneamente atravesaba Asunción: la intensa mezcla racial, la fuerte presencia de la cultura indígena entre los mestizos, al punto que un siglo después de su fundación el tupí era usada como la primera lengua y los niños aprendían el portugués en la escuela (Hemming 149). Finalmente, la intensa participación de los mestizos colonizadores en las guerras intertribales.

Montoya brinda un retrato de la ciudad de São Paulo que recoge alguna de las características antes reseñadas pero su intención es la de aportar una clara visión degradada y negativa de ese núcleo urbano.

Los moradores de aquella villa son castellanos, portugueses y italianos y de otras naciones, que el deseo de vivir con libertad y desahogo, y sin apremio de justicia los ha allí agregado. Su instituto es destruir el género humano, matando hombres, si por huir la miserable esclavitud en que los ponen, se les huyen (153).

El modo en que describe el oscuro origen de sus pobladores, fruto del doble efecto de la presencia de varias nacionalidades y del carácter de prófugos de la justicia, sugiere la idea de una ciudad del pecado, una suerte de Sodoma y Babel al mismo tiempo. Se ha de notar que el cronista en su recuento de las parcialidades formadoras de São Paulo omite a la más numerosa, los tupíes. Estos eran fundamentales por proveer a las mujeres madres de los mestizos y al grueso de guerreros de las expediciones. Una explicación es que el

etnocentrismo del misionero torna invisibles a los indígenas y da por descontado su papel pasivo y subalterno. Otra interpretación, no necesariamente excluyente de la anterior, es que la omisión pudiera deberse a que el misionero quisiera exculpar a éstos indígenas de las guerras en las que se veían envueltos y sólo responsabilizar a los europeos por utilizarlos como carne de cañón. Sin embargo, los enfrentamientos entre tupíes y guaraníes eran anteriores a la invasión colonial europea. Una vez planteados tales rasgos en los paulistas resulta imposible que tuvieran otro objetivo que el de sembrar la violencia a su alrededor.

No obstante estas caprichosas concepciones religiosas y morales del misionero, la presión paulista hacia occidente respondía a motivaciones económicas y políticas. La corona lusitana quería aumentar sus territorios meridionales a la vez que amenazar las colonias españolas especialmente en los ricos centros mineros del Alto Perú y el Perú. No sólo eran los metales el botín esperado sino también la provisión de esclavos indígenas para las plantaciones de la costa brasileña. Los mamelucos comprendieron que sus redadas eran más eficaces y redituables si en lugar de perseguir a los núcleos errantes en la selva, se dirigían hacia las reducciones. En ellas se concentraba una densa población nativa con habilidades agricultoras y artesanales y considerada una mano de obra más valiosa. Entre 1580 y 1640 se produjo el mayor avance portugués sobre territorios españoles en América. A raíz de un vacío disnático, Portugal terminó siendo una provincia española más regida por la corona de los Hasburgo (Elliot 268-277). Sin embargo, la hegemonía castellana en la península no se traducía en una similar capacidad de control de las colonias. Los portugueses aprovecharon que España concentraba sus energías en sus

guerras europeas para desbordar los límites americanos y despojar a aquella de gran parte de sus posesiones.

Los primeros choques entre las *bandeiras* y las reducciones dejó un muy pesado saldo de víctimas indígenas y de pueblos destruidos. Las autoridades españolas fueron tan incapaces como desinteresadas en dar ayuda a las reducciones. España carecía de fuerzas militares para hacer frente a la agresión. En el Paraguay, los encomenderos confiaban en que la agresión de las *bandeiras* los beneficiara indirectamente al barrer las misiones definitivamente. Tampoco tuvieron éxito los pedidos de justicia de los jesuitas ante las autoridades portuguesas. Las *bandeiras* eran formalmente independientes de las autoridades, pero eran toleradas y alentadas bajo cuerda porque afianzaban la ocupación de territorios españoles y sus réditos económicos repercutían en la metrópoli.

Como ya se ha dicho, Montoya, después de acaudillar una evacuación fluvial de dos misiones amenazadas por los *bandeirantes*, viajó a la corte española a solicitar permiso para dar armas de fuego a los guaraníes. El permiso se obtuvo y las *bandeiras* fueron repelidas y contenidas definitivamente. Comenzaron entonces cien años de paz y estabilidad, los primeros cincuenta fueron aprovechados para la fundación de los siete pueblos de misiones sobre las costas del río Uruguay (Gadelha 22).

Las fronteras territoriales

Las crónicas narran hechos que acontecen en un espacio de choque de las diversas culturas y jurisdicciones imperiales. Planteo las fronteras en la región del Río de la Plata y Paraguay desde una triple perspectiva: a) como zona en que se separan las jurisdicciones de los dos imperios, b) como espacio de contacto, generalmente violento, y por ello sujeto

a movilidad y c) como un espacio intermedio que divide, aísla y atempera los choques imperiales al constituirse como relativamente ajeno a las dos potencias en cuestión.

Aunque el Tratado de Tordesillas fijó las posesiones americanas de las coronas ibéricas, no se tenía entonces, la menor noción espacial sobre América y ni siquiera se la concebía como una masa continental independiente. No existía, pues, una demarcación limpia y fija entre las colonias. El Caribe fue el primer espacio de confrontación interimperial en América, aunque al estar formado por mar e islas, el contacto entre las potencias se produjo mediante choques navales. En el frente atlántico de América del Sur, en cambio, la división entre las posesiones de España y Portugal no dependía de una ficticia línea de demarcación.

En varios estudios basados en el enfoque del historiador Frederick Jackson Turner que vio a la frontera promoviendo democracia en los Estados Unidos y en Europa, se asume la idea errónea de que el territorio fronterizo es una tierra vacía.¹ Se trata de una concepción etnocéntrica que no considera a los indígenas como verdaderos y dignos pobladores de sus tierras. Los europeos se adueñaron de espacios de tierras ocupadas por poblaciones indígenas que competían por el control del territorio. Cuando no estaban densamente pobladas eran usadas en los desplazamientos de nómada de comunidades cazadoras o como zona de tolerancia entre dos territorios de comunidades distintas.

El control político de los europeos en el interior de sus jurisdicciones era sólo nominal. Carecía de continuidad. La soberanía española o portuguesa se ejercía

¹ Ver David Weber y Jane M. Rausch, Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History. Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc. 1994.

intermitentemente, interrumpida por vastos territorios bajo control indígena o bien desocupado. Los núcleos urbanos creaban las condiciones para desde allí intentar el dominio del territorio. El establecimiento de un enclave colonial significaba la tierra ganada que se controlaba a su alrededor. Bolaños la concibe como una "localidad diferente que progresivamente sucumbe ante la ofensiva militar, económica y cultural de la cultura y los intereses de Europa en un violento y homogeneizante embate que intenta romper los límites y destruir las diferencias culturales americanas ("Frontera, ciudad y plaza pública" 16). Circundando a la ciudad se extendía un *hinterland*, un radio de influencia alrededor de las ciudades. Se trataba de un espacio dentro del que operaban y controlaban los representantes coloniales. En él se establecían explotaciones como plantaciones y haciendas, era lugar de trasiego de comerciantes y sobre todo, de control militar o de monopolio de la violencia dirigido tanto hacia los indígenas como hacia los enemigos europeos.

Más allá de la zona de influencia de la ciudad se abrían inmensos espacios que los europeos no controlaban. Entre São Paulo y Asunción existía una zona montañosa y selvática, perteneciente en teoría a España pero no efectivamente controlada por ella. Allí se insertaron las misiones. En el capítulo anterior he planteado la pertinencia del concepto de "zona de contacto" de Mary Louis Pratt aplicado al pueblo de misión. Ahora quiero plantear a todo el territorio de los treinta pueblos como una "zona de contacto". Las misiones jesuíticas fueron una cuña entre ambos colonialismos, una frontera hacia ambos lados. Los jesuitas tuvieron que ubicarlas fuera y lejos del *hinterland* asunceño, habida cuenta la hostilidad existente por parte de los encomenderos. Pero al mismo tiempo,

debían estar dentro de territorio español. Para las autoridades españolas, las misiones actuaban de muralla de contención de los avances portugueses. Ese era el pacto que sellaba el entendimiento y la colaboración entre ambas fuerzas coloniales, la Corona cedía territorios que no podía controlar por sí misma y ganaba súbditos tributarios, la Compañía de Jesús hacía que los guaraníes defendieran esas tierras y las demás aldeñas y obtenía libertad para desarrollar su experiencia.

Sobre el territorio paraguayo y platense pujaban por imponer su dominio los diversos actores intervinientes del proceso colonial de la región: las ciudades españolas, las misiones, las *bandeiras* y varias parcialidades indígenas. Los portugueses lograron manipular en su provecho a los grupos indígenas que no estaban reducidos convirtiéndolos en sus aliados militares, mientras que las fuerzas españolas y las misiones quedaron en defensiva y retirada.

Los *bandeirantes* como los peores enemigos de España

Montoya no escatima medios para pintar a los *bandeirantes* con los peores colores. Se dirá que a diferencia de su retrato de los guaraníes, el que realiza de los paulistas es fidedigno ya que sus atrocidades eran reales. Pero lo que importa aquí es mostrar los mecanismos de que se valió el cronista para activar el mayor rechazo posible hacia los *bandeirantes* en aras del mejor logro de su misión política en España, que consistía en lograr la defensa y supervivencia de los amenazados pueblos de guaraníes.

Montoya realiza un proceso de alterización, lanza sobre los *bandeirantes* una mirada que los convierte en Otros. Para hacer esto el misionero peruano se embarca en un proceso de extrañamiento con el que descalifica a sus agresores paulistas. Lo concreta con

la adjudicación de las categorías religiosas que más se enfrentaban a los valores de la ortodoxia católica española de su época. El misionero da a los *bandeirantes* rasgos propios de moros y luteranos. Vale decir, que los presenta como infieles y herejes. De ese modo, el jesuita alerta al monarca y a los miembros del Consejo de Indias, del enorme peligro que encerraba el tolerar que prosperara un enemigo interior.² El argumento insinuado es que la lucha contra los enemigos de España y de la fe católica no sólo se producía fuera de las fronteras tradicionales sino que estaba instalada en el corazón de su imperio colonial. Por esa razón dice Montoya que su ida a la "Real Corte y pies de su Majestad" obedece a pedir remedio al peligro de que se pierda "la mejor joya de su corona real" (47).

Los *bandeirantes* como falsos cristianos

La primera forma de construir la imagen de este Otro consiste en retratarlo como parte de un grupo de seres que viven en una permanente contravención de la moral cristiana. Los aventureros brasileños son tratados como un sujeto extraño agresor de las misiones, en las que está representado "el género humano". Dice el jesuita que los *bandeirantes* vuelven a São Paulo después de años de cazar hombres "como si fueran bestias", trayendo a los hijos que engendraron en los montes a reunirse con sus mujeres, que a su vez, tienen nuevos hijos de los hombres con quienes los sustituyeron. Para la moral del misionero queda bastante probado que los agresores de las misiones viven en un ciclo de permanente pecado.

² Para un estudio de la forma en que la corona de los Austria combatía en favor de la ortodoxia católica en el interior de España ver John Elliot *Imperial Spain*. London: Penguin Books, 1990 y Henry Kamen *La Inquisición española*. Madrid: Grijalbo, 1975.

Montoya se empeña en retratar a los *bandeirantes* como unos falsos cristianos, como unos engañosos santurrones que simulaban practicar una religión que negaban con sus actos. "Sin duda tienen fe en Dios" [sin embargo] "las obras son del diablo", ironiza el misionero (269) Al describir esa mezcla de dios y el diablo recurre a tonos tragicómicos. Refiere que toda *bandeira* llevaba "unos lobos vestidos de pieles de ovejas, unos hipocritones", seres en extremo religiosos que:

Mientras los demás andan robando y despojando las iglesias, y atando indios, matando y despedazando niños, ellos mostrando largos rosarios que traen al cuello, lléganse a los Padres, pidenles confesión y tratan de la oración y recogimiento, y si en aquellas parroquias se administran los sacramentos, tratan del bien grande que hay en servir a Dios (155).

Cuenta que un "beatón" abordó a un misionero mientras se producía un ataque de la *bandeira*, al parecer su tarea era la de distraer a los sacerdotes y el método era plantearles conversaciones espirituales "de la confesión y de las diferencias y grados que hay en la oración". Montoya describe al "beatón" armado hasta los dientes, recubierto de su escupil o escudo de algodón y "su escopeta al hombro y su espada ceñida". Dice que llevaba en las manos un largo rosario con el fingía que rezaba, pero que "sin duda contaba los cautivos que llevaban por ajustar su parte, sobre el que haber entre ellos pesadas pesadumbres" (158). O sea que usaba el rosario como un ábaco con el que computaba las presas que le correspondían. Agrega el misionero que los *bandeirantes* antes de partir "confiesan y comulgan como si fuesen en romería a Compostela" y en caso de muerte "reciben los Sacramentos todos, dejando en testamentos y legados gran copia de gente libre en perpetua esclavitud" (269).

Los *bandeirantes* como infieles

El segundo paso del proceso de alteridad de los paulistas es compararlos con árabes, el Otro por antonomasia de la cultura europea y en espacial española. Téngase en cuenta que al mismo tiempo que ponía su crónica en manos del monarca, éste se hallaba comprometido en una guerra contra el Islam todo alrededor del Mediterráneo, que hacía apenas tres décadas (en 1609) que la Corona había decretado la expulsión de los moros y que la Inquisición hacía sus intensas investigaciones sobre la fidelidad católica de los conversos, la mayor de las cuales terminaban en autos de fe y otras formas de represión (Elliott 212-217). Por consiguiente, Montoya toca una fibra muy sensible en sus lectores al identificar a los *bandeirantes* con los musulmanes.

Dice que los *bandeirantes* son "peores que alarbes" (153), o sea, se refiere a los árabes nómades o los piratas bérberiscos y luego menciona a sus campamentos como "aduares" (154).³ Este tipo de identificación actualiza una mirada de férrea y antiquísima enemistad entre cristianos y musulmanes en el Viejo Mundo, al igual que un profundo proceso de construcción del Otro estudiado por Edward Said en Orientalism. Montoya se entronca cómodamente en la cultura militar caballeresca hispánica, como ya se ha visto, fruto de su formación ignaciana. Ya se ha señalado que en el imaginario español de la época la colonización fue concebida como la continuación de la Reconquista, ilustradas por las palabras de Francisco López de Gómara a Carlos V: "Comenzaron las conquistas

³ La identificación de los guerreros paulistas con los árabes estaba muy generalizada como lo prueba el uso del término "mameluco". Cardiel explica el origen del término como proveniente de los propios portugueses: "comenzaron a llamarlos *mamelucos* como los mamelucos de Egipto, que pelearon en el Mar Rojo contra el general portugués Alburquerque en tiempo de sus conquistas en el oriente" (Compendio 70).

de indios acabadas por la de los moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles" (25). El musulmán estaba en el horizonte ideológico del conquistador americano en calidad de enemigo al que se venía a quitar las tierras. Al punto que Colón y Pizarro llevan traductores del árabe en sus expediciones (Morales Padrón 77). Rolena Adorno sostiene que "la épica celebraba los valores de la milicia cristiana, cuya fuente era la concepción medieval que se oponía a la de los enemigos de Cristo". Nótese que se trata de la misma sensibilidad que está en el origen de la Compañía de Jesús. Prosigue: "la idea se trasladó fácilmente de la poetización de las guerras contra los moros (y los turcos) a la interpretación de las guerras de conquista en las Indias" (58).

Importa señalar que Cardel usa los términos "alárabes" y "aduares" que su predecesor Montoya, pero los aplica a los guaraníes (Declaración de verdad 270, 313). O sea, que retomó la tradición de considerar al indígena como el equivalente del peor enemigo del cristianismo en el Viejo Mundo. Pero un siglo antes, el jesuita limeño había hecho un giro importante al identificar al musulmán con el *bandeirante*. Se podrá decir que éste no era propiamente ni europeo ni indígena, sino mestizo. Pero la distinción no es pertinente, porque más allá de su tipología racial y de sus costumbres, los *bandeirantes*, en cuanto cazadores de esclavos indígenas, eran representantes auténticos de los intereses coloniales portugueses. Por ello, este agente colonial europeo es identificado con los peores enemigos de la Cristiandad europea.

Con la equiparación de los *bandeirantes* a los moros de España, el misionero busca sensibilizar a sus lectores respecto al peligro militar que representaban. Pero a diferencia de la península donde se produjo el progresivo avance castellano de la

Reconquista, en el Paraguay, los agredidos y quienes pierden las tierras son aquellos que Montoya presenta como verdaderos cristianos.

Esa identificación permite a Montoya construir una imagen en la que los *bandeirantes* son presentados como infieles, no como paganos. En la cristiandad europea, esta distinción era esencial como justificación ideológica del espíritu de cruzada y enfrentamiento sin cuartel contra el Islam. Se consideraba paganos a aquellos pueblos que no habían recibido nunca antes el mensaje cristiano, en cambio, los infieles eran aquellos como los musulmanes que lo conocían, pero abjuraban de él y lo enfrentaban con las armas.⁴ Por eso, los amerindios eran considerados paganos, pero a los *bandeirantes* se los representa como infieles ya que por estar plenamente inmersos en la cultura europea, conocían pero traicionaban la fe cristiana que aparentaban profesar.

Con la asociación entre paulistas y musulmanes, Montoya buscó azuzar el fanatismo religioso hispánico y propiciar un espíritu de cruzada. Apelaba a un recurso eficaz para avivar las energías coloniales y volcarlas a la protección de las misiones de los guaraníes.

Los *bandeirantes* como herejes

El paso siguiente para representar a los mamelucos como los mayores enemigos de España, es sugerir que tienen vínculos con el luteranismo. Narra Montoya que un guaraní perseguido se abrazpó a un Padre, pero un *bandeirante* lo mató por la espalda. El jesuita "le reprendió, prometiéndole la paga en el infierno" a lo que el mameluco respondió: "Yo

⁴ Para este punto, ver Jacques Le Goff. La civilización del Occidente medieval. Barcelona: Ariel, 1976.

me he de salvar porque para salvarse el hombre no ha menester más que creer" (155). Sorprende tal despliegue de reflexión teológica, porque coincide literalmente con la frase del apóstol Pablo en la que se basó Lutero para romper con la iglesia de Roma: "El justo por su fe vivirá" (Romano y Tenenti 156). Pero lo que resulta más sospechoso e inverosímil es que provenga de los labios de un aventurero cazador de esclavos. Más adelante, Montoya comenta que ni siquiera los holandeses "con ser herejes y tan enemigos de la Compañía" los habían tratado tan mal como los habitantes de São Paulo cuando algunos padres fueron a reclamar la devolución de los guaraníes deportados.

Por burdo que sea el modo en que Montoya asocia el luteranismo con los *bandeirantes*, es revelador del interés que tenía en equiparar a los paulistas con los principales enemigos que tenía la corona de los Austrias. Así la mención de los holandeses, no es inocente pues en el momento que escribe eso, la rebelión de los Países Bajos estaba en su momento de mayor beligerancia. El mensaje es claro, hacer tomar conciencia al monarca de que en olvidadas tierras americanas anidan iguales o peores enemigos que los que se combaten del otro lado del océano. La conclusión lógica para la Corona debía ser arbitrar medios para combatir aquella amenaza.

La guerra santa de las Misiones

Pero este proceso de extrañamiento no quedaría completo si el cronista no hubiera asociado a los *bandeirantes* con el diablo. Como ya se ha mencionado, el misionero refería que los indígenas decían haber visto al demonio en los bosques bajo el ropaje de un aventurero paulista (100). También, los demonios que se hacían adorar en la forma de huesos de hechiceros, advertían a los indígenas que si no los salvaban de caer en manos de

los jesuitas llamarían a los de San Pablo como amigos suyos para que asolasen las misiones en su venganza (133). De esa forma, el misionero se beneficiaba del terror por un peligro tangible para ponerlo al servicio de su labor religiosa.

Montoya refiere hechos tan terribles cometidos por los *bandeirantes* que en ocasiones parecen exagerados. Por ejemplo, las matanzas que describe son tan despiadadas que de ser así, los paulistas no quedarían con indígenas vivos con que pudieran vender en las plantaciones de la costa. En todas esas descripciones los guaraníes son pintados como ovejas y sus agresores como tigres. Uno de las prácticas más crueles que relata es la costumbre de quemar a los cautivos enfermos, viejos e impedidos de caminar, ya que de esa manera eliminaban la voluntad de los demás de escaparse y volver con los suyos. Agrega que la crueldad de los *bandeirantes* llegaba hasta rematar a los mismos tupíes que los acompañaban cuando éstos eran heridos (271, 275).

La agresión de los *bandeirantes* no se limitaba al empleo de la violencia. Montoya los muestra además articulando un discurso dirigido a los guaraníes con la finalidad de ganarlos más fácilmente. La lucha por el botín humano también se da en el plano ideológico. Señala que cuando los paulistas vieron las pobres pertenencias de los misioneros les decían a los indígenas:

Mirad a los pobretones que tenéis en vuestras tierras, que por no tener que comer en sus tierras, vienen con embustes a las vuestras a engañaros... nosotros sí andamos bien vestidos y tenemos muchas cosas que daros. No os conviene tener en vuestras tierra a estos pobretones, y así venimos a echarlos de toda esta región porque esta tierra es nuestra y no del rey de España (155).

Otra vez se ve que la concesión de la palabra al enemigo, responde en Montoya a la finalidad de hacerlo condenarse por sus propios dichos, revelando toda su iniquidad.

Aunque las declaraciones suenan verosímiles, no se oculta que al mismo tiempo contribuían a la labor de autopromoción y celebración de la labor de los jesuitas. El mameluco subvertía el discurso de la pobreza válido en el contexto europeo y cristiano de afirmación del capitalismo pero carente de sentido para los indígenas (y es un prejuicio eurocéntrico sostener que los nativos se dejaban impresionar por una exhibición de riqueza material). Lo cierto es que estas palabras eran sacrílegas a los ojos de los católicos lectores de Montoya y de paso, afirmaban los valores que practicaban los misioneros. El cronista sabía que nada más efectivo y creíble para sus lectores que poner involuntarios elogios en boca de los enemigos más acérrimos.

Los enemigos de las misiones formaban un complejo frente formado por los *bandeirantes* que movilizaban a los indígenas tupíes y a encomenderos españoles que se les aliaban. Los *bandeirantes* eran el elemento hegemónico y determinante ya que sin ellos, los otros no se atreverían a atacar. Montoya muestra a los españoles resueltos a plegarse a los paulistas o a aprovecharse de la confusión "pretendieron los españoles salirnos al camino y a fuer de los de San Pablo, quitarnos las ovejas y repartirlas entre sí" (161).

Al asociar a los *bandeirantes* con imágenes de los enemigos de la ortodoxia católica (moros, luteranos y hasta el diablo mismo), Montoya estaba planteando que lo que ocurría era una verdadera guerra santa. Sin embargo en esta guerra, los representantes de una corona europea son los falsos cristianos que actúan como infieles y herejes y los indígenas--vistos tradicionalmente como paganos--son aquí los verdaderos cristianos. "¡Quién pensara que cristianos habían de hacer guerra a la fe de Cristo!" (264).

Montoya sabía que el argumento de la guerra santa era el más convincente que podía emplear para obtener el favor de una corona empeñada en afirmar a sangre y fuego la fe católica en todo el mundo. El éxito de la gestión del peruano en parte se debió a su habilidad retórica para sacar provecho de las sensibilidades más profundas de la sociedad española.

Cardiel contra la diplomacia de los imperios

La expansión brasileña en el siglo XVIII

Durante los cien años que van desde mediados del siglo XVII a mediados del siglo XVIII, las misiones vivieron su etapa de estabilidad y auge. En el siglo XVIII el Brasil fue creciendo en importancia económica. La capitania de Río Grande do Sul se diferenció del resto por su producción ganadera y los hacendados brasileños de la región buscaron incrementar la posesión de ganado y pasturas. Las siete misiones jesuíticas establecidas al este del río Uruguay actuaban de productoras pecuarias para las veintitrés restantes, tenían en su radio de acción dos grandes vaquerías o territorios de pasturas de excelente calidad en los que el ganado se criaba sólo. Era un inmenso territorio habitado por muy pequeños grupos de indígenas recolectores y cazadores. Sus límites meridionales alcanzaban la costa riograndense del Brasil y el río Negro en la zona norte del actual Uruguay. Portugal tenía un doble interés por la zona. Primero, asegurar el control de la cuenca del Plata, para lo cual habían fundado en 1680, la Colonia de Sacramento, puesto comercial y de contrabando ubicado en la costa enfrente a Buenos Aires. Ese enclave portugués además era crucial para el control fluvial que permitía el ingreso al interior de América hasta la zona minera. En segundo lugar, el gran interés de los hacendados riograndenses por las

tierras de las estancias naturales de los jesuitas (Reyes Abadie Bruscherá y Melogno 12-18).

En el siglo XVIII, Portugal era una pequeña potencia en la política europea sólo respaldada por la importancia de sus colonias. La dinastía Braganza logró una política de alianza con Gran Bretaña que le permitió a Portugal sobrevivir a las hostilidades de las demás potencias europeas. El respaldo británico le permitió agredir a España más resueltamente. Si bien España, mediante la acción militar de los guaraníes de las misiones, desalojaba a los portugueses de Colonia, la ciudad volvía a manos de sus fundadores como resultado de los tratados surgidos de las guerras europeas. La situación llegó a ser tan insoportable para España--Colonia era un centro de contrabando de mercaderías inglesas por donde se drenaba el oro del Perú--que en 1750 aceptó un tratado por el que obtuvo Colonia a cambio del corrimiento de la línea fronteriza con Portugal hasta el río Paraná, o sea, la definitiva incorporación de las Misiones Orientales.

Los guaraníes de los siete pueblos orientales se negaron a entregar sus pueblos y mudarse, pero fueron paulatinamente derrotados por el ejército conjunto español y portugués. Los misioneros jesuitas fueron acusados de negarse a colaborar con la política imperial y de instigar la sublevación. José Cardiel, que fue acompañante del ejército conjunto, enjuició directamente la expansión portuguesa.

Razones "para que los indios aborrezcan mucho a los blancos"

El pensamiento de Cardiel respecto al expansionismo lusitano se encuentra mayormente en Declaración de la verdad, la obra que compuso para defender a los jesuitas de la acusación de promover el alzamiento guaraní. En su Compendio de Historia del

Paraguay repite sus argumentos pero no insiste ni progresa. En ese momento la Compañía de Jesús ya no existe y lo que le interesa es reivindicar el honor de ella.

En el capítulo 12 de la Declaración de verdad, Cardiel trata lo que el titula "Máxima para que los indios aborrean mucho a los blancos". El misionero cita las palabras del anónimo libelista portugués que afirma que los Padres habían inculcado en sus prosélitos el odio a todos los blancos excepto ellos mismos. Cardiel pasa al ataque planteando que las atrocidades aparentemente inventadas por los jesuitas eran agresiones reales cometidas por los *bandeirantes*. Luego de recontar la historia citando a Montoya y otros autores jesuitas, Cardiel afirma que los guaraníes tienen motivos sobrados para odiar a los portugueses. Sus conocidos prejuicios etnocéntricos salen a relucir una vez más cuando sostiene que si entre "naciones políticas" los agravios son difíciles de olvidar aún después de muchos años de paz "¿Qué será en gente bárbara? Pero no han cesado estos agravios" (Declaración de verdad 326). Pero lo importante consiste en que el cronista ha logrado trazar una línea de continuidad histórica entre las malocas de los *bandeirantes* en el siglo XVII y la marcha de los ejércitos regulares en el siglo XVIII. Los guaraníes aborrecen a los portugueses porque la agresión en esencia es la misma.

La lucha por la riqueza pecuaria

Relata Cardiel los ataques que tropas de portugueses hacían contra la riqueza pecuaria de las misiones. Ya habían sido diezmadas tres vaquerías (estancias naturales de ganado), las del Mar en la Banda Oriental (actual Uruguay) y en los alrededores de Córdoba y Santa Fe. Los jesuitas sacaron 80.000 vacas de los siete pueblos orientales y crearon la Vaquería de los Pinares, en donde esperaban obtener 400 o 500 mil vacas en

ocho años. Pero "toda esta caritativa providencia la destruyeron los portugueses"

(Declaración de verdad 331).

Refiere luego un incidente en el que las misiones perdieron una cantidad importante de mulas a manos de alguien, que según Cardiel, era un notorio aventurero pero que logró engañar a las autoridades españolas en Buenos Aires tentándolas con un dudoso negocio. Aquellas obligaron a las misiones a entregarle los animales. Dice Cardiel que los Padres tuvieron que persuadir a los guaraníes que entregaran el ganado, quienes "obedecieron, más no sin sospechas de traición por ser portugueses" (Declaración de verdad 334). El aventurero se desvaneció sin cumplir lo pactado.

Cardiel muestra una estrategia discursiva sumamente cautelosa, pese a la gravedad de sus acusaciones, siempre encuentra una forma de relativizarlas aliviándolas. Así afirma que los misioneros procuraban explicarles a los indígenas que no se podía culpar al Portugal por las malas acciones de algunos de sus nacionales. "[V]ayan a persuadirles que los traidores no son toda la nación; que no vinieron por orden de su Rey, que ni en esta maldad ni en las antecedentes ha sido comprendida la nación, y que por tanto, a ésta no se le debe tener odio". El jesuita exculpa a Portugal y presenta las agresiones como actos de algunos individuos debido a que la posición de la Compañía de Jesús en medio de la Guerra Guaranítica está muy comprometida y que conviene moverse con prudencia, de modo de contrarrestar las acusaciones de que es objeto su orden pero no al extremo de levantar nuevas resistencias.

El misionero en lugar de culpar a los agresores como la verdadera raíz de la guerra descarga la responsabilidad en los agredidos. Dice "¿cómo queréis que se les persuada a

unos bárbaros que ayer eran fieras y hoy son medio hombres?" (Declaración de verdad 335-336). Los guaraníes son animalizados para explicar su respuesta y para exculpar a los jesuitas del delito de instigación. La cortedad de los indígenas, dice el cronista, les haría refractarios a los juiciosos razonamientos de los misioneros. En ese sentido, toca un punto sensible: los indígenas desconfiaban de los misioneros por pertenecer a la misma raza que los portugueses. "Otros les daban en rostro con que ellos eran los que llamaban a los portugueses, por ser blancos como ellos" (Declaración de verdad 356). Agrega que abandonaron la idea cuando vieron muerto por los portugueses al superior de todos los misioneros. En realidad, la acusación se basaba menos en elementos raciales y más en que ambos pertenecieran a la misma cultura colonial invasora. Para los indígenas todos los europeos representan a un común agresor.

Cardiel arriba a un umbral que no atraviesa, el del compromiso de todos los representantes de la cultura europea con las peores consecuencias del colonialismo. Al poner en evidencia el modo de comportamiento de los portugueses, la complicidad de los españoles, capaces de sacrificar las posesiones de los indígenas que sumisamente habían servido a la Corona en el último siglo y medio, es legítimo plantearse que es toda la cultura europea quién está bajo juicio. Sin embargo, no se plantea un viraje radical y se mantiene leal al colonialismo. Ni siquiera es la corona portuguesa la acusada, al final de la Declaración de la verdad, el libelista es individualmente citado al Tribunal Supremo, o sea, ante Dios, por haber calumniado a los jesuitas. Pero no se enjuician las potencias coloniales. Sólo se critica su diplomacia, la forma en que arreglan sus diferencias interimperiales, pero jamás se cuestiona su derecho a invadir territorios, a diezmar

pueblos, forzar a los sobrevivientes a la explotación económica y al cambio cultural y religioso.

Peramás y su apóstrofe a los pensadores liberales

Una reacción contra el Terror francés

No sorprende que Peramás no tratara las agresiones portuguesas. Con una corta experiencia como misionero, no estuvo en la zona de choque con el imperio lusitano, sino que pasó la mayor parte de su vida en América como profesor de la Universidad de Córdoba. Es en virtud de esos antecedentes intelectuales que libra una batalla ideológica contra la Ilustración.

En sus últimas páginas parece que Peramás haya olvidado a los guaraníes y bruscamente se volviera contra los jacobinos, sin embargo ambos temas están soldados. A Peramás lo sorprende la Historia. Descubre que su exposición sobre el funcionamiento de las misiones puede ser usada por los enemigos de los jesuitas, no desea que los filósofos ilustrados hallen en su texto una confirmación de sus proyectos. Por eso se lanza en un *excursus* a demostrar la diferencia existente entre el modelo de las misiones paraguayas y los ensayos igualitarios franceses. Parece que hubiera reescrito su tratado a la luz de los hechos revolucionarios a fin de sacar una doble conclusión: la igualdad material es sólo posible en el seno de una cerrada comunidad cristiana y que cualquier indígena es moralmente superior a los filósofos liberales europeos.

Es probable que a su muerte el 23 de mayo de 1793, Peramás tuviera completo su ensayo sobre las misiones y que la publicación póstuma no lo haya alterado. Es seguro que

las últimas páginas las compuso contemporáneamente a la fase de mayor radicalización de la Revolución Francesa, como se puede comprobar por su clara alusión a los comienzos del Terror que hace en el penúltimo párrafo de la obra: "Estás ahora en tu casa con los tuyos, sin hacer mal a nadie; y un momento después, si te niegas a obedecer las órdenes de hombres facinerosos, te llevan al patíbulo, sin formarte proceso, y te cuelgan, víctima de la plebe revolucionaria y armada. Luego pasean tu cabeza y tus miembros desgarrados por las calles y plazas, dando un espectáculo propio de las fieras." (220). También menciona a la Convención y dice que al "Rey y a la real familia no les es permitido vivir tranquilos" (220), por lo que al menos esas líneas, forzosamente fueron escritas después de setiembre de 1792 (establecimiento de la Convención) pero no antes del 21 de enero de 1793 (ajusticiamiento de Luis XVI). Se produce una cercanía que casi llega a la coincidencia, entre el tiempo del enunciado y el de la enunciación. El autor predica sobre acontecimientos que le son estrictamente contemporáneos, esta circunstancia es de la mayor importancia para interpretar al texto de Peramás como una directa reacción a los acontecimientos revolucionarios que agitaban el exilio del jesuita en la ciudad de Faenza.⁵

La Ilustración y las misiones paraguayas

Los pensadores de la Ilustración, al mismo tiempo que censuraban ácidamente a la Compañía de Jesús por ser el más firme pilar del Papado, examinaban a fondo a las misiones paraguayas como un posible modelo de organización social alternativo al

⁵ Si bien el norte de Italia no fue definitivamente sometido a Francia hasta 1797 cuando Napoleón fundó varios estados vasallos o repúblicas hermanas, entre ellas la República Cisalpina, en cuyo territorio se encontraba la ciudad de Faenza, esta región por su proximidad a Francia estaba amenazada de invasión desde 1791 cuando los monarcas europeos declararon la guerra a la Revolución (Kinder y Hingelman 77).

Antiguo Régimen europeo que criticaban. Ejemplo de esa ambivalencia es el Candide (1759) donde Voltaire pese a que muestra a las misiones como un estado militar en el que los jesuitas viven lujosamente a costa del trabajo indígena, no puede evitar expresar su admiración hacia su organización política. En su Essai sur les mœurs da una visión más compleja aún. Aunque afirma que con las misiones, los jesuitas parecen querer reparar los crímenes de los primeros conquistadores, les critica el autoritarismo con que imponen sus concepciones a los nativos. Dice que gobiernan a un extenso país como en Europa se gobierna a un convento. Compara el sistema misionero con el de la antigua Esparta, y afirma que si allí se obedecía ciegamente la ley de Licurgo, en las misiones los guaraníes seguían a los jesuitas como sus legisladores, sacerdotes y soberanos. No obstante, ensalza que todo fuera poseído en común y que siendo vecinos del Perú nada supieran del oro y la plata. D'Alembert en De la destruction des Jésuites en France (1765) también arribó a un juicio matizado. Aunque repudiaba a los jesuitas por ser la mano derecha del Papado, consideraba que a través de la dulzura y la persuasión habían establecido una monarquía autoritaria en las reducciones. En sus pueblos todas las necesidades de la naturaleza habían sido reconocidas y satisfechas. Montesquieu en L'Esprit des lois (1758) sostiene que los jesuitas en el Paraguay curaron una de las más graves heridas que los hombres habían hecho a sus semejantes, porque habían aportado felicidad a los indígenas y les habían enseñado a trabajar. Sostiene que si los jesuitas se hubieran limitado a hacer a los nativos más industriosos ya eso hubiera sido mucho. Enfatiza la ausencia de dinero y que el comercio se practicara por los pueblos y no por sus moradores. El abate Guillaume Raynal, ex-jesuita y enciclopedista, a quien Peramás cita y discute sus puntos de vista,

declara en su Histoire philosophique et politique que cuando las autoridades españolas tomaron la administración de los pueblos guaraníes se encontraron con que los jesuitas los habían dejado en su más alto nivel de civilización, tal vez tan alto como el cualquier nueva nación pudiera alcanzar y ciertamente mayor que el de las otras naciones del Nuevo Mundo (Ezran 189-195, Caraman 11-12).

Esta breve recorrida por el pensamiento ilustrado respecto a las misiones paraguayas pone de manifiesto que los *philosophes* criticaban a los jesuitas como rígidos inculcadores de dogmas religiosos que se aprovecharon de lo que ellos consideraban la ingenuidad de los indígenas. Por otro lado, les profesaban una inocultable admiración como eficientes administradores de una sociedad basada en el trabajo, la austeridad y la igualdad. No puede Peramás permitir que su apología de las misiones contribuya a reforzar el arsenal ideológico de los enemigos de la Compañía de Jesús. El autor se cuida de que su exposición sobre el sistema guaraní no se convierta en una prueba histórica en apoyo de las doctrinas filosófico-sociales en ese entonces prevalecientes en Europa.

La imposible igualdad

El último capítulo del texto de Peramás se tituló "Apóstrofe a los filósofos liberales". Una vez hecha la comparación del sistema de Platón y el de los jesuitas, el misionero se engolfó en un debate explícito con la ideología de la Ilustración. Si hasta ahora había ensalzado la comunidad de bienes entre los guaraníes, de ahora en adelante se dedica a demostrar su inaplicabilidad a las sociedades europeas.

Peramás sostiene que es tarde para introducir la igualdad en el continente europeo. Hubiera sido posible mucho tiempo antes, pero no ahora con el grado de civilización

alcanzado. En cambio, con los guaraníes había sido fácil dividir sus campos en partes iguales, edificar sus casas iguales, imponerles un trabajo uniforme, porque ellos se encontraban templados por las asperezas de una vida primitiva y pudieron fácilmente aceptar una mutación por la que se mejoraba su nivel material al mismo tiempo que los bienes eran de propiedad colectiva. "Era fácil, con auxilio de Dios, inclinarlos a otra vida, hacerlos pasar de un estado de graves penurias a una mayor abundancia de bienes" (202). Agrega que el género de vida propio de los guaraníes antes de estar bajo la égida de sus misioneros era análogo al de tantos antiguos pueblos europeos descritos por autores clásicos como Aristóteles, Valerio Máximo y en particular, la descripción que hace Cornelio Tácito de los antiguos germanos. La barbarie europea era básicamente la misma que la de los indios, pero ya había desaparecido. Ya no es posible, afirma Peramás, intentar introducir la comunidad de bienes en una Europa donde se cultivan las artes, la población habita ciudades y existe una ordenación política. Ahora: "se afianzó la fuerza de las leyes y la autoridad de los príncipes...se fueron creando en los pueblos grandes intereses, públicos y privados...se dividieron en diversas clases, aristócratas y plebeyos, de las cuáles dependen el recto orden y prosperidad de la república" (206).

Peramás sustituye su anterior elogio a la comunidad de bienes y a la igualdad entre los miembros de una república, y comienza a subrayar la enorme dificultad que significa querer plasmarlas.

¡Cuántas y cuán graves dificultades crea esta platónica comunidad de bienes e igualdad de todos! En ninguna parte hasta ahora, ha existido ciudad alguna que se rigiera por estas instituciones, ni creo que podrá existir jamás en el futuro. Quisiera que el mismo autor de esta teoría igualitaria nos explicara como es posible llevarla a la práctica (209).

En realidad, el jesuita reconoce la superioridad del ideal de la igualdad pero señala la imposibilidad de materializarla. Agrega "desde la caída de Adán jamás pudo introducirse tal igualdad en el género humano" (209). Lo cual es una flagrante contradicción pues no tiene en cuenta la validez del igualitarismo en el sistema de las reducciones jesuíticas que ha venido exponiendo con minucia a lo largo de su texto. Esta claro que el horizonte sobre el que el jesuita proyecta sus ideas sobre el ordenamiento social no es el de los indígenas del Nuevo Mundo sino que se remite a Europa y al tronco de la civilización cristiana y occidental.

De improviso, y para denotar el encrespamiento polémico de sus reflexiones, por un par de párrafos el texto se convierte en un diálogo. O sea que es fiel al título del apartado, puesto que un apóstrofe es la figura retórica que se realiza al cortar el discurso dirigido a un juez para dirigirlo con vehemencia al adversario (Lázaro Carreter 55-56). La voz argumentativa se dirige ahora hacia un innominado interlocutor que afirma que la igualdad es "cosa excelente" y le replica: "Jamás pudo introducirse tal igualdad en el género humano, dada la diversidad de cualidades físicas y espirituales de los hombres, sus diversos talentos y sus diversas capacidades de trabajo para conservar y aumentar sus bienes y riquezas" (209).

En las palabras que anteceden como en las que a continuación transcribo, Peramás roza el tema mayor dentro de la filosofía de la modernidad, particularmente tratado por Rousseau sobre el origen de la desigualdad. Sin embargo, evade rápidamente ahondar en el tema. "Más esto no lo discuto; una sólo cosa afirmo: una vez producida la desigualdad

entre los hombres, débese ello al acaso o al ingenio y al trabajo, el pretender la igualdad de los ciudadanos equivaldría a crear en los pueblos un estado de confusión...horrible y lamentable" (206). Si la igualdad, sostiene el discurso del autor, siempre es de difícil aplicación, mucho más lo es cuando se quiere implantarla en una sociedad ya estratificada. Aún cuando no ha querido discutir el origen de la desigualdad, no admite réplica en cuanto a la inexorabilidad de la evolución europea. A su juicio, la propiedad individual y la jerarquía social son logros sólo modificables a un precio mayor que el del beneficio perseguido. Poco más adelante sostiene Peramás: "No hay precepto natural que diga que todos somos iguales, ni Dios exigió jamás semejante cosa para el buen gobierno de los pueblos" (207). El autor fundamenta esa posición tan contundente mencionando la evangelización que hizo Pedro a los romanos, según él, los convenció del nuevo dogma cristiano pero jamás tocó el punto de la igualdad. Peramás entiende que si fue grande la transformación cultural de la antigüedad pagana, no lo fue al extremo de exigir la igualdad entre las personas como se reclamaba ahora. También importa señalar, que claramente excluye el valor de la igualdad del campo de los derechos naturales. Tal precepto era un pilar ya consagrado con diversas variantes por la filosofía moderna y en especial había sido reconocido en Francia en 1789 por la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano al proclamar que todos los hombres nacían y permanecían iguales en dignidad y derechos. Pero Peramás es un defensor del Antiguo Régimen que se enfrenta a la Revolución Francesa, negando que la voluntad divina demande la igualdad.

Apología de la aristocracia

A continuación, el sacerdote catalán se embarca en una encendida alabanza de la

significación del estamento nobiliario. A su juicio, ciertos hombres por sus virtudes morales, intelectuales o militares se habían constituido en la clase rectora de las sociedades europeas, de esos méritos se habían derivado sus privilegios, que no eran más que recompensas y agradecimientos por los servicios prestados a la sociedad. "El que ocupa un lugar más elevado debe también percibir mayores emolumentos, cosa imposible si debe mantenerse la igualdad de bienes...Sin miembros o partes iguales y desiguales no puede haber orden recto" (209).

El sacerdote fundamenta con más detalle que el intento de aplicar la igualdad social sería catastrófico por las resistencias que levantaría.

¿Cómo suponer que matronas delicadas se dediquen a tejer para la comunidad (como lo hacían las indias guaraníes), cuando ni siquiera se dignan manejar el huso para preparar la ropita de sus hijos? ¿Cómo imaginar que los nobles se pongan a arar la tierra junto con gente humilde (como lo practicaban los guaraníes), cuando ni siquiera se preocupan de visitar sus campos, a fin de no privarse, ni por un momento, del ocio hogareño o de los placeres de la ciudad? (216).

Su argumento apela a la naturaleza humana. Para él, el comportamiento de la nobleza hace imposible pensar que pueda prescindir libremente de sus privilegios y actuar como la inmensa mayoría de los mortales que hilan y aran. Lo que para otros pensadores de su época es fuente de indignación, de agria crítica y propuesta de cambio, para él es una mera constatación, una forma de ser inherente a una clase social, un dato inmutable de la realidad. Maravilla que no se ruborice en exponer la conducta de la nobleza, sino que al contrario, la presenta como una razón de la inviabilidad de los cambios soñados. Su posición se basa en el valor de la conservación de las formas sociales, o sea, la defensa del status quo, que no debe ser modificado bajo ningún costo porque cree firmemente que el

cambio siempre es dañino ya que contraviene el orden sancionado por la voluntad divina.

Para abogar en pro de la división jerárquica de la sociedad apela a dos socorridas metáforas organicistas, vale decir, basadas en procesos biológicos. Apoyado en su condición de sacerdote y en la autoridad de interpretar la voluntad divina que se le anexa, glosa la parábola de las relaciones entre el cuerpo y los miembros expuesta en la primera epístola de Pablo a los Corintios (XII, 12, 15-18). Luego traza un diseño del orden social:

Oiganlo y entiéndanlo bien los filósofos liberales: providencia de Dios es que unos sean *ojos* en la república, como son el rey, los magistrados, los nobles; otros las *orejas*, que oigan la voz del que manda en justicia y la obedezcan, como son la plebe y el vulgo; otros los *pies* y las *manos*, como son los operarios, los cuales mientras el orden supremo vela por el bien y la felicidad de la Comunidad, ellos con sus fuerzas físicas y su trabajo realicen aquello que conduce a la paz, a la tranquilidad y el bien común (211).

Peramás es un firme partidario del mantenimiento del status quo europeo anterior a la Revolución. A su juicio, todo cambio sustancial que se introduzca en las instituciones acarreará la catástrofe "como ocurriría en un añoso y floreciente árbol si le cortasen las raíces vivas" (219). Tampoco es novedosa esta metáfora, que según Touchard, es esencialmente tradicionalista.⁶

La caridad como respuesta a la desigualdad

Peramás sostiene que la igualdad social es algo excepcional, fue posible entre los guaraníes porque eran bárbaros, y aún entre ellos, recuerda, existían grados de nobleza representados por los caciques. También había sido posible en las primitivas comunidades cristianas descritas en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Pero además sostiene, el

⁶ La metáfora del árbol y las raíces tendrá futura vigencia en el lenguaje político de la derecha francesa ya que fue repetidamente usada por Chateaubriand, Taine, Barrés, Maurras, etc. (Touchard 538-539).

que exista "desigualdad de riquezas no implica, sin embargo, que se haya descuidado la atención de los necesitados" (213). La Iglesia se había encargado de atender a los pobres mediante una serie de obras sociales, como orfanatorios, hospitales, asilos, escuelas, etc. De modo que todos los males públicos y privados eran remediados por la acción de los cristianos "a fin de suplir en algún modo la comunidad de bienes" (214). Señala, acto seguido, el contraste con otras naciones fuera del mundo cristiano, como los chinos y los japoneses, que pese a su grado de civilización, "en muchos aspectos parecen carecer de toda humanidad" (215). Peramás sostiene que la igualdad de bienes había sido puesto en práctica desde los comienzos del cristianismo en el seno de las diversas órdenes religiosas, pero que no cabía exigir una extensión forzada al conjunto de la sociedad.

El pensamiento del jesuita catalán sigue las doctrinas de la Iglesia, la que especialmente a partir del tomismo había planteado que la desigual distribución de los bienes, siendo de por sí natural, no eximía a los ricos de socorrer las necesidades de los pobres y a cada uno de usar sus bienes como aporte al bien común. El poseer algo que otros no poseen imponía la obligación de usarlo en beneficio de todo aquel que lo necesitara. Peramás sostiene que la comunidad de bienes sólo fue posible en las comunidades de primeros cristianos en Jerusalén y Alejandría; pero, señala, ya no fue ése el modelo pregonado por el apóstol Pablo quien en su primera epístola a Timoteo cuando instruye al novel obispo no le ordena que exija a los ricos la cesión de las riquezas, sino que hagan buen uso de ellas, "*que obren el bien y den con facilidad*", ni intima a los dueños a manumitir a sus siervos y hacerlos sus iguales; sino a otorgarles *lo que sea justo y equitativo*." (208).

Peramás considera que el cristianismo es la superestructura perfecta para una sociedad humana, ya que es la única que exige que la concentración de la fortuna sea contrabalanceada con el deber de caridad. Allí donde no había todavía arraigado el cristianismo, los ricos no sienten obligación alguna ante quienes no lo son. Pero, por otro lado, la igualdad entre los guaraníes, dice, es frágil, requiere de la solidaridad interna para defenderse de la amenaza exterior. "Si los guaraníes que tanto distan de las ciudades españolas, no se aman mutuamente entre sí y se ayudan amigablemente, les habrá llegado su fin: cosa que Dios nunca permita" (217). Al momento que el jesuita escribe esas palabras, sus temores se estaban cumpliendo lentamente.

El regreso del buen salvaje

Pareciera que en medio de la crítica que fustiga a los filósofos liberales, los guaraníes hubieran quedado olvidados. Sin embargo, hacia el fin del texto, hace Peramás una comparación entre el terror revolucionario francés y lo que él ha sido testigo entre los indígenas nómades del Paraguay. Luego de describir con minucia las persecuciones ordenadas o toleradas por la Convención francesa, que no sólo atormentan a personas oscuras, sino al mismo rey y su familia, se maravilla de que tales excesos puedan cometerlos los miembros de una nación culta y sólo puede explicarlos como "engendros monstruosos de una filosofía desorbitada" (221). La conclusión es nítida. En su parecer la confusión moral introducida por la teoría de la igualdad social llevó que personas ilustradas ejecutaran actos dignos de salvajes. Pero aún todavía realiza un distinguo que diferencia a los que él consideraba los peores indígenas de los peores europeos:

Jamás entre los bárbaros paraguayos, ni entre los tobas, guaycurúes, abipones, mbayás u otros indios semejantes, se han contemplado semejantes ejemplos de crueldad. Se ensañan, pero con los enemigos; matan pero en la guerra; roban la presa, pero del extranjero. Más entre sí, los de la misma tribu o las familias que viven bajo el mismo techo, se aman y se perdonan unos a otros, y viven más hermanados que algunos pueblos europeos, entregados por completo al desenfreno filosófico y al libertinaje, como caballos desbocados. *O tempora! O mores!* Pero basta con lo dicho (221).

Nuevamente, al fin del texto reemerge el "buen salvaje", el nativo americano como modelo para los europeos. No menciona a los guaraníes con su más de siglo y medio de reducción a los jesuitas o más años de sometimiento a la encomienda paraguaya. Nombra a los indígenas que juzga más fieros, los cazadores, recolectores y pescadores del Chaco, los que siempre atemorizaron a las misiones o a las ciudades españolas. Esos, dice el jesuita, guardan una conducta superior a la de los jacobinos franceses. Poseen rasgos de hidalguía y lealtad entre sí mismos de los que carecen los europeos exaltados que se han lanzado a la guerra sin cuartel, no contra los extranjeros, sino entre los miembros de una misma nación. Para Peramás los filósofos liberales al renunciar a los deberes humanos están más lejos de la civilización que los indígenas nómades. Los nativos aún no cristianizados son bárbaros pero con rasgos de humanidad, en cambio, los revolucionarios franceses con toda su filosofía, son para el jesuita brutos insensatos, "caballos desbocados".

Un convencido reaccionario

Ni por su contenido ni por su forma, la defensa de Peramás de los privilegios de la aristocracia brilla por su originalidad y elaboración. En nada se distingue de la tradicional doctrina de los defensores del Antiguo Régimen. Sus ideas eran una *doxa* reaccionaria

extendida por Europa, que se batía en retirada frente al empuje de las impugnaciones sociales de la burguesía ilustrada. Sus ideas se pueden filiar desde esa perspectiva, como un gesto reaccionario dirigido a reivindicar el perdido papel de los estratos hasta hace poco dirigentes, una mirada anclada en el pasado. Pero si se mira con más detenimiento y distancia, se descubre que la suya fue una voz relativamente solitaria, porque no eran comunes las apologías de la aristocracia ya que lo dominante era la exaltación del cambio. En todo caso, en el fin del siglo XVIII primó más la ejecución política y social que la exposición doctrinaria. Hemos visto a Peramás defender con energía una sociedad estructurada en base a la tradición en general y a la monarquía y a la primacía de la aristocracia en particular, sostener la legitimidad de la desigualdad de fortuna, destacar a las asociaciones intermedias de carácter eclesiástico como encargadas de atender las necesidades de los sectores menos favorecidos. Todo esto lo tematiza y desarrolla a partir de su ataque a los radicales cambios que introdujo la Revolución Francesa, que destronó al monarca (y luego lo guillotiné), abolió los privilegios del nacimiento y expropió los bienes del clero y la nobleza, disolvió todas las asociaciones y en el caso concreto de la Iglesia, a las órdenes religiosas y convirtió a obispos y párrocos en funcionarios estatales asalariados, y en general, fomentó el anticatolicismo en todas sus formas. Pese al silencio en que cayeron sus ideas entre sus contemporáneos, la reacción ideológica que encarna Peramás lo muestra hoy como el constructor de un puente hacia la doctrina social conservadora del siglo XIX. Este texto pionero enlazó con el pensamiento europeo del siglo venidero y adelantó una reflexión sobre los principales temas que constituyeron el fundamento sobre el que se comenzó a construir la Sociología (Nisbet 31-44).

Peramás no fue el primero en difundir semejantes ideas. Reflections on French Revolution de Edmund Burke es de 1790 y además se trata de un profundo análisis desde la postura conservadora. Lo que importa aquí es ubicar el pensamiento social y político del misionero y anotar el olvido en que cayó. Los motivos podrían deberse a su pertenencia a una especie en extinción, los jesuitas. Estos religiosos, transterrados y aislados fueron muriéndose poco a poco. Al reaparecer los escasos miembros de la orden en 1814, tuvieron otras urgencias que la de rescatar la obra de sus inmediatos antecesores. Fuera del ámbito ignaciano, tampoco hubo quien recordara a Peramás.⁷

Tampoco pueden soslayarse las características de su texto. La comparación del sistema misionero con la organización propuesta por Platón, se encuentra inserta en un texto mayor, el *De vitam et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, cuya finalidad es construir una semblanza de miembros de la orden ignaciana. El título no brinda ninguna pista de que va hallarse en él un alegato sobre las reducciones paraguayas. Poca atención podían recibir las ideas sociales de Peramás si el lector que tomó su libro fue inducido por un título que alude a las vidas ejemplares de ciertos religiosos de una lejana provincia.

Asombra la heterogeneidad del libro original de Peramás y constituye un misterio la razón de la publicación conjunta de dos materias tan diversas como las vidas ejemplares y la apología de las misiones paraguayas. Sin embargo, considerando que las biografías de los miembros de la orden eran escritas pensando prioritariamente en un lector jesuita, quizás Peramás estuviera escribiendo con el pensamiento puesto en la continuidad y

⁷ A comienzos del siglo XIX, François-René de Chateaubriand (1768-1848) también defendió a la aristocracia y exaltó el cristianismo y a los jesuitas. Su empresa fue más en el terreno de la sensibilidad que en el de las ideas estrictamente (Touchard 538).

renacimiento de la orden ignaciana. Para ello, era importante, no sólo brindar la exaltación de la vida de sus antiguos miembros, sino también, una explicación y defensa de una de sus más polémicas obras, las misiones paraguayas.

La lealtad al Antiguo Régimen

Entre un jesuita defensor de las misiones y el proyecto humanitario y progresista de la Ilustración se produce una serie de desencuentros que explican el ataque de Peramás a la Revolución Francesa. La política colonial del sistema de reducciones de los jesuitas se contradecía con el proyecto colonial español en el resto de las posesiones. Este fue el motivo de múltiples enfrentamientos con funcionarios locales en las colonias, choques que ocasionaron infinitos contratiempos a las coronas europeas, y a la larga provocaron la expulsión de los jesuitas. Por otro lado, la Compañía de Jesús fue aliada y principal sostén de los monarcas absolutos europeos y por ello, los *philosophes* fueron enemigos jurados de los jesuitas. Pero esos monarcas absolutos al mismo tiempo promovieron la disolución de la Compañía y persiguieron a los *philosophes*. Como se ha visto, después de la expulsión de los jesuitas de América, los pensadores ilustrados seguían viendo a las misiones como una forma de organización que constituía un atractivo modelo utópico, pero también una expresión del autoritarismo jesuítico y de sus ansias de poder. A su vez, la eliminación de la orden jesuítica la observaban como un esperanzador signo del debilitamiento general del catolicismo (Gay 352).

Hay que interrogarse por qué Peramás se mantiene fiel a la monarquía y a la aristocracia si esas instituciones decretaron la cancelación del sistema de las reducciones que él exalta, su destierro y el de todos sus compañeros, la disolución de su orden y al

final, sus paupérrimas condiciones de vida en Faenza. No obstante todo eso, Peramás permanece leal al mundo en el que nació y con el que ha colaborado como misionero en el Paraguay. Podrá lamentar el desacierto de las medidas tomadas por las coronas (entre ellas la papal), pero de allí a abjurar de su fe en ellas, sería un paso demasiado audaz, que es comprensible que no llegue a dar. Hubiera sido del todo inadmisible que celebrara las penurias de la familia real francesa, ni menos aún, que aceptara la ideología de la Ilustración. Aunque hubo el caso de quienes abandonaron las filas de la Compañía de Jesús antes y durante la expulsión y de quienes abrazaron ideas contrarias a su primaria formación, se entiende la actitud de Peramás así como la de la inmensa mayoría de sus compañeros que permanecieron anclados en sus convicciones originales.

Para Peramás no había contradicción alguna en aceptar la comunidad de bienes entre los guaraníes y negarla para los europeos. Tampoco la había entre lamentar los errores de las coronas y defender la institución monárquica. La acendrada lealtad que este viejo y autorizado jesuita tributa a las antiguas instituciones del orden tradicional vuelve a recordar el papel del sistema de reducciones jesuítica dentro del colonialismo europeo. Su postura ideológica conservadora es otro elemento revelador de la complementariedad entre el proyecto de las misiones y el de la Corona.

Consideraciones finales

En este capítulo se ha visto cómo los misioneros argumentan contra los detractores del sistema trazando una línea que los convierten en Otros. En el proceso de revisión de ese proceso, quisiera relevar algunas ideas emergentes.

Lo que más sorprende del proceso de alterización de los *bandeirantes* al que recurre Montoya es cómo conciliar la imagen que da de aquellos como herejes y luteranos con el que pertenecieran a un reino católico como el de Portugal. Aunque el misionero no explicita razones creo que esa identificación era aceptable para sus lectores. En primer lugar, tuvo que apenas refrescar la vieja hostilidad castellano-portuguesa nutrida por siglos de rivalidad en la península y en las navegaciones coloniales. Luego, los castellanos veían a Portugal como a un refugio de heterodoxos por el hecho de no haber aplicado la agresiva intolerancia contra las minorías religiosas y haber abierto sus puertas a importantes núcleos de moros y judíos perseguidos. También hay que tener en cuenta, que el misionero subraya la hibridez del mameluco, su sangre y cultura mezclada a la que se agrega, quizá por ello mismo, su vida disoluta. Vale decir que su conducta invalidaba su pertenencia a una nación católica. Finalmente, Montoya no acusa a Portugal por los desmanes que hacen los paulistas, tácitamente se adhiere a la versión de que son aventureros que actúan por cuenta propia como oficialmente sostenían los portugueses. En consecuencia, el *bandeirante* por ser mezcla de indígena y portugués ya era doblemente ajeno a los valores castellanos. A Montoya no le fue difícil sugerir que los enemigos de España eran los mismos en el Viejo como en el Nuevo Mundo.

Cardiel responde sistemáticamente las acusaciones que un anónimo portugués hizo a los jesuitas de sublevar a los guaraníes contra el Tratado de Permuta de 1750. Sin embargo, su agresividad tiene límites, le interesa más defender a su orden religiosa que reclamar contra el tratado de límites. Su lucha ideológica es por el honor de la Compañía de Jesús y por salvar sus comprometidas posiciones de poder en las misiones. Pese a que

el misionero vasco traza la historia de las agresiones portuguesas a las misiones y a los territorios españoles en América, al final, su alegato se diluye en una condena individual. Pese a reseñar siglos de agresiones de una potencia vecina, el libro concluye con el llamado del libelista portugués a su responsabilidad ante Dios. ¿Por qué no lo es Portugal? Haberlo planteado hubiera sido subversivo. Las dos potencias coloniales eran temporalmente aliadas, se encontraban en paz después de haber zanjado sus disputas territoriales y colaboraban entre sí. Cardiel que siempre se muestra como defensor del sistema colonial español no puede, por tanto, cuestionar el colonialismo portugués y sólo se limita a protestar ante sus excesos.

Vale la pena, reflexionar sobre un hecho que Cardiel menciona de pasada en un par de ocasiones: que los *bandeirantes* habrían matado a un superior de las misiones. Pese a la gravedad del hecho, no refiere el nombre de la víctima ni da más detalle. Contrasta con la amplia narración que hace Montoya y otros cronistas de la muerte de cuatro misioneros a manos de los indígenas. ¿Por qué los muertos por los indígenas son considerados "mártires"⁸ y el muerto por los *bandeirantes* es una víctima olvidada? Seguramente porque la muerte cometida por los integrantes de otra cultura y religión exalta la labor religiosa de la Iglesia mientras que la otra no. Ese gesto, el que una víctima de los *bandeirantes* haya caído en el olvido pone de manifiesto una memoria selectiva, se trata de una muerte a la que no se ha encontrado provecho histórico y señala los límites del extrañamiento de los *bandeirantes* y también el desprecio eurocentrista a lo nativo americano.

⁸ Juan Pablo II beatificó a los cuatro mártires jesuitas del Paraguay. Se trata del paso inmediatamente anterior a la canonización.

En el desarrollo de su apóstrofe, Peramás roza la idea del significado de la transformación cultural de los guaraníes. Su argumento para negar la comunidad de bienes entre los europeos se basa en que entre ellos la sociedad se ha diversificado y estratificado y afirma que entre los guaraníes esto no había sucedido, sino que en ellos se había producido un pasaje de una vida de privaciones a otra introducida por los misioneros de civilizaciones. Sin embargo, el misionero pasa por alto el que la igualdad entre los guaraníes existía antes de que vivieran en reducciones y que sus compañeros de religión sólo fueron lo suficientemente lúcidos como para mantener ese rasgo de organización social. En cambio, pinta la vida de los guaraníes en las misiones como una exclusiva contribución de los jesuitas. Si bien es cierto que los Padres modificaron las prácticas agrícolas e introdujeron técnicas desconocidas por los guaraníes, no introdujeron el valor de la igualdad. Esta como tal, no existía para los guaraníes como para los europeos. La noción de ser *ava*, era entendida por los guaraníes como la de pertenecer todos lo de su grupo a un mismo linaje humano pero no debe confundirse con una equitativa distribución de los bienes, cosa que no existía entre ellos aunque las diferencias pudieran ser mínimas a los ojos de un europeo (Susnik El rol de los indígenas 22-23).

Sin embargo, Peramás bordeó un tema que finalmente planteó de manera notoria e intencionalmente equivocada. Trajo a la superficie que el secreto de la organización de las misiones consistió en la preservación de una forma de ser fundamental para los guaraníes que los jesuitas mantuvieron a cambio de concentrarse en los objetivos religiosos de su labor.

Concluyo planteando que los misioneros al señalar las atrocidades de sus detractores, hicieron posible pensar a las misiones como a la sociedad ideal. Los cronistas jesuitas comparan a los indígenas con los europeos y éstos salen condenados. Esa comparación nutre el mito del buen salvaje, pues presenta al indígena como a una inocente criatura carente de los apetitos de los europeos, aunque sea por sus limitadas facultades. Queda puesta en evidencia y condenada una civilización que promueve la crueldad, la codicia y el odio. No tenían, según ellos, esas pasiones los guaraníes, pero los misioneros sostenían que tampoco tenían iniciativa para la vida civilizada. Sin embargo, al sostener que la organización social había sido un aporte de los misioneros, los cronistas jesuitas sugieren que la sociedad ideal era la de las misiones. Allí, por mérito exclusivo de los misioneros, había sido posible aunar el espíritu inocente de un pueblo con los progresos de las artes civilizadas sin permitir la contaminación de la corrupción de las costumbres producida en el Viejo Mundo. En realidad, los cronistas no formulan directamente estas ideas, las sugieren a partir de ciertas premisas. Su meta fundamental era exaltar a las misiones, no proponer la extensión de su teocracia por el resto del mundo. Así, los misioneros aceptan la coexistencia de su modelo social con el de la civilización europea, con la que se complementaba más que se oponía. Cardiel, que no deja de subvalorar de los guaraníes, no condena a la civilización europea y sólo defiende el derecho de los jesuitas a regir las misiones. Por otro camino, su postura confirma la coexistencia de los dos modelos sociales. Como se ha fundamentado en los capítulos anteriores, las misiones no se oponían sino que se complementaban con las restantes instituciones coloniales y prestaban servicios fundamentales al funcionamiento del sistema (cristianización masiva y extensiva

de indígenas, pago de tributos, vigilancia militar, sometimiento pacífico de indígenas en zonas de frontera, afirmación de la soberanía española en territorios de los que se carecía fuerza propia para hacerlo).

La prudencia con que los misioneros tratan las agresiones de los europeos a las misiones hace pensar en los compromisos que ligaban a la Compañía de Jesús con el sistema colonial. Durante un siglo y medio la coexistencia entre ambos mundos fue viable y en los textos anteriores o posteriores a su cancelación, los misioneros reclamaron esa posibilidad.

CAPITULO 5

CONSIDERACIONES FINALES

Quiero comenzar estas consideraciones finales planteando que mi intención ha sido la de desentonar con cierta visión acrítica sobre las misiones jesuíticas y concentrarme en el examen del arrasamiento de la cultura guaraní que se practicó en ellas.

Pese a que durante años y siglos se produjo el enfrentamiento de versiones apologéticas y detractoras sobre las misiones jesuíticas del Paraguay, en los últimos años prevaleció una visión positiva de la labor de los jesuitas. Ya no eran las versiones interesadas de historiadores católicos militantes y en particular de jesuitas que en la primera mitad del siglo habían trabajado para reivindicar a la Compañía de Jesús (Hernández, Astrain, Furlong, entre otros). En la segunda mitad del siglo XX, en un contexto de ascenso de la movilización popular y de la conciencia de los derechos de los pueblos, quienes revalorizaban las misiones eran los críticos del colonialismo. Creo que esto sucede porque las misiones del Paraguay se beneficiaron de una comparación con todas las demás formas con que los europeos actuaron en América.

Las misiones del Paraguay buscaron preservar la vida de los guaraníes. A comienzos del siglo XVII, éstos estaban siendo diezmados de la misma forma que los

indígenas de otras zonas coloniales, no tanto víctimas de violentos enfrentamientos, sino de las inhumanas condiciones de trabajo y las infrahumanas condiciones de vida a que eran sometidos. La rápida disminución de la población indígena fue debida a una política de exterminio provocada por el afán de realizar la mayor explotación del indígena como fuerza de trabajo. Se estaba produciendo un genocidio.

Con el establecimiento de las misiones dejando fuera a los guaraníes de instituciones coloniales como la encomienda y la mita, los jesuitas tuvieron la intención de preservarles la vida. Los resultados que obtuvieron fueron éxitos parciales pero en perspectiva y comparación con otras regiones, importantes.¹ Aunque aún todavía deben estudiarse y discutirse los efectos de procesos incontrolados como las mortandades ocasionadas por epidemias producto del contacto con los misioneros. Si este aspecto no ha sido tratado en la tesis es porque no aparece tematizado en las crónicas estudiadas, aunque sí lo es en la crónica de una zona aledaña como lo es Hacia allá y para acá de Florián Paucke. De todos modos, es necesario consignarlo aquí.

En consecuencia, las misiones jesuíticas fueron básicamente efectivas en preservar la vida de los guaraníes. Sin embargo, no es ha sido el principal aspecto a analizar en este trabajo. Me ha preocupado mucho más estudiar la forma en que los misioneros jesuitas trataron la cultura de sus prosélitos. Creo que una conclusión que emerge sin dificultad de las páginas precedentes es que la cultura guaraní fue sistemáticamente combatida, distorsionada, desvalorizada ante los ojos de los propios indígenas, vale decir, reducida.

¹ Ver de Bartomeu Melià "La demografía del Tape: una aproximación" y "La población guaraní del antiguo Guairá en la historia primera (1541-1632)" capítulos ambos de El guaraní conquistado y reducido (48-92).

Este proceso es conocido como "etnocidio". El término fue acuñado por el antropólogo francés Robert Jaulin quien en su libro La paix blanche (1970) lo define como un fenómeno que se produce "cuando la relación específica y lentamente establecida a lo largo de los años de un grupo humano en un medio geográfico se encuentra negada y apremiada por otra relación, por otro sistema, impuesto por gentes venidas de otros lugares" (Paz Gajardo y Hugo Chumbita 76). A diferencia del genocidio que consiste en la eliminación física de un grupo determinado, el etnocidio consiste en la eliminación de sus rasgos culturales. David Sweet sostiene que esa diferencia existió particularmente en las misiones porque "missionaries sought to exterminate Indian culture, not Indian people (43).

En el capítulo 2 se ha mostrado como se realizó la "conquista espiritual", o sea el forzado cambio de religión de los guaraníes. Fue una conquista, al igual que la que inició la hueste de Irala, pero con otras armas, apoyada en elementos religiosos. Los indígenas buscaban en las misiones jesuíticas la única garantía para sobrevivir al genocidio de la encomienda y del esclavismo bandeirante. Por ende, debieron someterse a que sus antiguas creencias fueran perseguidas, distorsionadas, ridiculizadas. En general, esas operaciones no produjeron víctimas humanas, pero estaban destinadas a herir de muerte a la concepción que animaba a la comunidad guaraní, el *ñande reko*, el modo de ser tradicional heredado de los antepasados.

Los misioneros hacen un relato celebratorio de los éxitos de la "conquista espiritual" que habría concluido en un definitivo "triunfo de la fe" donde los antiguos paganos se transformaban en devotos cristianos. Sin embargo, como se ha visto en varios

testimonios, la conversión nunca fue entera, guaraníes y misioneros negociaron formas sincréticas donde ambas religiones cedían para fundirse. La obstinada resistencia del guaraní, sus "tretas del débil" como dice en otro contexto Josefina Ludmer, señaló un límite al etnocidio.

Este proceso de choque religioso plantea la legitimidad del cambio religioso en el contexto colonial. En realidad, ninguna gran modificación religiosa de la Historia se ha producido sin el empleo del poder político, económico, militar, cultural del "misionero", sea éste de la religión que sea. Siendo superior de todos los jesuitas, en su Lettre sur l'inculturation (1978) Pedro Arrupe reflexionó sobre el arraigo del cristianismo en culturas diferentes a la europea. Arrupe considera que el mensaje cristiano puede expresarse con los elementos propios de cualquier cultura y de esa manera promover una recreación de ésta y ser su fuente de inspiración.

L'influence novatrice et transformatrice de l'expérience chrétienne dans une culture, une fois résolue la crise que peut faire naître la confrontation entre l'une et l'autre, contribue à donner une cohésion nouvelle à cette culture. En second lieu, elle aide à assimiler les valeurs universelles qu'aucune culture particulière ne peut épuiser. Elle invite enfin, à entrer dans une communion nouvelle et profonde avec d'autres cultures, dans la mesure où toutes sont appelées à former, dans un enrichissement et une complémentarité mutuels, le "vêtement aux mille couleurs" qu'est la réalité culturelle de l'unique Peuple de Dieu en marche vers son Seigneur (L'Ecrivain 156).

En su reflexión no se advierte una consideración sobre la gravedad del pacto colonial, al contrario, parece minimizárselo. Sabemos que la crisis de la que habla no es una mera posibilidad, ni mucho menos, es posible que sea resuelta con facilidad. La introducción del cristianismo entre los guaraníes contribuyó a dar una cohesión en la comunidad, sólo desde la perspectiva triunfalista del misionero, pero en los hechos dividió no sólo a viejos

y antiguos creyentes si no que alienó a cada uno de los indígenas del modo de ser de sus antepasados como ha sido demostrado con los testimonios de los chamanes y con las confesiones "espontáneas" de los conversos.

Más adelante el superior jesuita dice que la misión del cristianismo es la de "ouvrir les cultures aux valeurs universelles communes à tous les hommes et aux valeurs particulières des autres cultures, en surmontant tensions et conflits et en créant une véritable communion" (Citado en Lécivain 156-157). Sin duda esta concepción se ha elaborado en viraje de autocrítica y modificación de viejas prácticas. De todos modos, resulta claro que esta concepción plantea una situación ideal en que el contacto intercultural se produce en un contexto de plena libertad e igualdad y la religión cristiana es adoptada en virtud de la libre decisión de los pueblos. Si se produjeran esas condiciones, el misionero podría transmitir su fe sin imponer su cultura.

Está muy lejos del alcance y del tema de esta tesis pronunciarse respecto a formulaciones de las del tipo que acabo de citar para toda clase de situación. Sin embargo, en la coyuntura histórica y el lugar geográfico de las misiones paraguayas, esto no fue así en absoluto. Los misioneros declaran sin rubor que deben someter a los guaraníes a una disciplina y control policial permanente para lograr doblegar su resistencia y aún así, su éxito es relativo. En consecuencia, el mayor acto etnocida fue la razón de ser de los misioneros, la "conquista espiritual", el forzar a los pueblos dominados a cambiar de religión.

He insistido en que las misiones no fueron un cuerpo extraño inserto en el mundo colonial español. Al contrario, fueron el instrumento idóneo de las situaciones especiales.

Concretamente, las fronteras, allí donde la aplicación de métodos drásticos de dominación podría provocar la pérdida de los territorios en beneficio del vecino y rival colonial. La única forma que la corona española tenía de asegurar su soberanía sobre esas regiones era cederlas como misiones. En consecuencia, no es argumento suficiente el de Montoya cuando declara que en la región "el Evangelio entró desnudo de armas" (71), ya que si bien, los misioneros no se apoyaban directamente en ejércitos que los acompañaran, la "conquista espiritual" entera se hizo apoyada en la violencia desencadenada por la colonización y obligó a los guaraníes a protegerse con aquellos que les prometían cuidar sus vidas.

Tampoco es difícil reconocer que la reducción de los guaraníes consistente en obligarlos a la sedentarización fue una profunda forma de etnocidio. Se cortaron los lazos que ligaban al seminómada agricultor con la tierra y se lo confinó en un pueblo, la casa comunal fue sustituida por las casas individuales. Los misioneros renunciaron a intentar otro tipo de adoctrinamiento religioso que no tuviera por marco los pueblos en que los prosélitos eran concentrados, la misión como Ciudad de Dios era el único asiento posible de la civilización cristiana.² No era imaginable un misionero acompañando el peregrinar de una tribu nómada, los padres no confiaban en su capacidad de lograr creyentes si no se les modificaba sus hábitos culturales, cifraban el éxito de su labor religiosa en el impacto de la nueva vida urbana. Con esta política evangelizadora, los misioneros demostraron que al

² El adelantado Alvar Núñez Cabeza de Vaca deseoso de la evangelización de los nómades guaycurúes "preguntó a los clérigos y religiosos si había manera para poder industrial y doctrinar aquellos indios. Y le respondieron que no podía ser, por no tener los indios asiento cierto" (71). Esto sucedió antes del arribo de los jesuitas, que tampoco modificaron este criterio.

menos ellos, en su época, creían imposible transmitir su religión sin transmitir su propia cultura.

Pero la mayor dureza del cambio se produjo en el plano de la regimentación de la vida desarrollada en el interior de la misión. El reloj rigiendo todos los actos, una multitud de actividades de manera de tener al indígena ocupado y la vigilancia permanente ya sea del propio misionero o de sus sobrestantes. No es excesivo decir que la vida en las reducciones jesuitas tal como la describe Cardiel se adelantó en algunas décadas a la de las workhouses inglesas y en poco más de un siglo a los campos de concentración de nuestra época.

Quiero agregar que muchas de las acciones y de las ideas de los misioneros están más allá de sus intenciones. Es prácticamente imposible que ellos carecieran de prejuicios etnocéntricos, vale decir, que se hubieran salido totalmente de su cultura y pudieran ver a los guaraníes no como Otros inferiores, sino como una variante de la cultura humana. No a través de un patrón de pensamiento jerarquizante sino a través de uno multicultural y relativista. Esto era imposible para su época, tal vez no para individuos aislados, pero sí para los miembros de una corporación europea participe en el colonialismo. Esto es, que las intenciones podían ser las mejores, pero desde el prisma de la cultura europea y el cristianismo el indígena "pagano" vivía la inferioridad del pecado y había que "liberarlo" como fuera.

Permitaseme que termine estas consideraciones finales trayendo a colación algunos elementos personales. Mi primer contacto con el tema de los jesuitas y guaraníes en el Paraguay se produjo hace veinticinco años en un curso que tomé con el profesor Rogelio

Brito Stiffano en el Instituto de Profesores Artigas en Montevideo. Brito, pese a ser batllista y masón, tenía una gran admiración por los jesuitas misioneros del Paraguay de quienes repetía muy a menudo que habían sido "antropólogos avant la lettre". Sostenía que eran los únicos que en el escenario colonial habían sabido respetar las culturas indígenas y lo avalaba con ejemplos de las misiones paraguayas. A Brito le fascinaban la ilustración y agudeza de los misioneros jesuitas que los llevó a estudiar elementos básicos de las culturas indígenas y a transmitirlos en obras que son de invalorable ayuda para los investigadores actuales. También comparaba la actitud de estos misioneros con no sólo los representantes laicos del colonialismo español sino con otros religiosos y la actitud de los jesuitas salía con ventaja. Sostenía que descontando las grandes figuras (Las Casas, Sahagún, etc.) los religiosos que habían actuado en Brasil, el Río de la Plata y el Paraguay no habían tenido la menor intención de tomar distancia de su propia cultura y tratar de conocer y entender la de los nativos.

Le debo mucho a ese gran profesor ya muerto, entre otras cosas el haberme entusiasmado con esa temática que ahora quise desarrollar en esta tesis y haberme enseñado el concepto de etnocidio. No obstante, es obvio concluir que la lectura de las crónicas de aquellos misioneros que he hecho en esta tesis, no permite afirmar que la cultura guaraní haya sido respetada.

Hace poco tiempo, el historiador uruguayo Carlos Demasi me pidió que le contara el origen de la ciudad de Gainesville, Florida. Le conté entonces sobre el General Eduard Pendleton Gaines y de allí derivé hacia las guerras contra los seminolas, relaté la derrota de ese pueblo indígena y su deportación a Oklahoma junto con otras naciones de la costa

sudeste de los Estados Unidos. (Su pregunta me hizo pensar en que había estado leyendo y escribiendo sobre el triste destino de los guaraníes mientras pisaba un suelo sembrado con los cadáveres de otros nativos, una masacre no suficientemente recordada ni reflexionada). Poco después al preguntarme sobre las hipótesis de esta tesis, me cuestionó la severidad con que censuraba la obra de los misioneros y me preguntó si hubiera sido mejor para los guaraníes tener el trágico destino de los seminóles. Comenzamos a discutir sobre las diferencias entre el etnocidio y el genocidio...

Mi posición es que carece de sentido cotejar a ambos crímenes y concluir que el etnocidio es menos grave porque al menos conserva la vida de los agredidos. Cinco siglos atrás las matanzas de poblaciones enteras eran más fáciles que ahora. En nuestro tiempo las técnicas para sacarse de encima a los primeros habitantes del continente suelen ser más sutiles, pero no permite soñar que por eso se terminó la época de los genocidios indígenas como la historia reciente de Guatemala lo atestigua. Sin embargo, el desprecio cultural por los diferentes y en especial por los indígenas no ha desaparecido. El etnocidio es la antesala del exterminio físico, a veces involuntariamente. En los últimos dos siglos, en el continente americano se ha practicado una sistemática política etnocida destinada a hacer desaparecer a los indígenas al hacer desaparecer su cultura. Asimilarlos a la ciudadanía de la nación que habitan borrando su identidad étnica: basta de indios y blancos, ahora somos todos mexicanos o peruanos o paraguayos, ese fue el discurso del liberalismo decimonónico interesado de afianzar el poder del Estado y de la elite que lo manejaba. Promover formas de relación con la tierra que no son las comunitarias estableciendo el propietario individual, eliminar sus lenguas promoviendo una alfabetización en la lengua

única de la nación, la emigración hacia los centros urbanos que corta los lazos con la comunidad y convierte el ser "indio" (un "bajado de la sierra") un supremo insulto y que obliga a éste a abandonar todos los signos identificatorios de su cultura, bombardearlos con nuevas religiones puesto que el catolicismo arraigado en los indígenas ya no es confiable y debe ser removido. Borradas sus identidades, convertidos sólo en pobres del campo o de la ciudad, es mucho más fácil su dominación.

Estas prácticas de etnocidio son hoy posibles porque se ha practicado el genocidio anteriormente. Además, la práctica de genocidios recientes en otras partes mundo: Yugoslavia, Ruanda, entre otros, demuestra que el exterminio de grupos no es un imposible en nuestros días. A su vez, la caza de indígenas, el incendio de sus tierras y la muerte de sus habitantes es posible hoy por la labor del etnocidio, el prejuicio racista, la degradación de la cultura indígena como bárbara, atrasada, inmerecedora de la vida porque ya de por sí está colocada fuera de la sociedad. Genocidio y etnocidio se retroalimentan sin cesar. Si pervive una imagen del indígena como inferior, está abierta la puerta para su eliminación cruenta o incruenta. Si se puede eliminar a los indígenas en la sociedad se puede hacer lo mismo con otros grupos de "indeseables" (niños de la calle, travestis, prisioneros, etc).

Cuando recientemente el subcomandante Marcos dijo que: "Se equivocaron cuando a matar a un indio le llamaban evangelizarlo; se equivocan ahora cuando a ese asesinato se llama modernizarlo", quiso significar que la evangelización del pasado y la modernización del presente eran formas de matar la cultura indígena que también podían acarrear la eliminación física de las personas.

Este es el sentido que he querido dar a mi tesis, la intención de contribuir al conocimiento del discurso que desvaloriza lo diferente. Lo quise hacer rastreando estas prácticas concretas de etnocidio que proyectan sus efectos hasta nuestros días. En definitiva, partí de una preocupación por el presente que me llevó a buscar raíces en el pasado. Creo que ya es hora de tener una perspectiva más amplia de la experiencia de las misiones guaraníes que las estudie en sí mismas y no sólo como única alternativa posible a la encomienda y por ello las exculpe acriticamente de entender su funcionamiento interno. Creo que los prejuicios etnocéntricos de los misioneros perduran dos o tres siglos después y que deben ser criticados para poner fin a la opresión y a la muerte. Creo que debe ser puesto de relieve que no alcanza con la intención de promover el bienestar material de una comunidad, si no hay un respeto por su única forma de ser, de lo contrario inevitablemente se cae en la desvalorización y de ahí se va a su exterminio.

LIST OF REFERENCES

- Abou, Selim. République jésuite des Guaranis (1609-1768) et son heritage. Paris: UNESCO Pub., 1997.
- Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 28 (1988) 55-68.
- Acosta, José. Historia natural y moral de las Indias. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- . De procuranda Indorum salute. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987.
- Ahern, Maureen. "Visual and Verbal Sites: The Construction of Jesuit Martyrdom in Northwest New Spain in Andres Perez de Ribas' Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fee (1645)", Colonial Latin American Review, Vol. 8 Issue 1, (Jun99) 7- 27.
- Anderson Imbert, Enrique. Historia de la literatura hispanoamericana México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Anzaldúa, Gloria. Borderlands. Fronteras. The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- Armani, Alberto. Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768). México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Astrain, Antonio. Jesuitas, guaraníes y encomenderos: Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 1995.
- Austin, J.L. How to Do Things whith Words. Cambridge, Harvard University Press, 1962.
- Azara, Félix de. Descripción e Historia del Paraguay y el Río de la Plata. Buenos Aires: Editorial Bajel, 1943.

- Bhabha, Homi. "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism." Literature, Politics and the Theory. Ed. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, and Diane Loxley. London: Methuen, 1986, 148-172.
- Barco Centenera, Martín del. Argentina y conquista del Río de la Plata. Buenos Aires: Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1998.
- Baker, Edward. La biblioteca de don Quijote. Madrid: Marcial Pons, 1997.
- Bareiro Saguier, Rubén. Los mitos fundadores guaraníes y su reinterpretación. College Park, MD: Dept. of Spanish and Portuguese, University of Maryland at College Park, 1989.
- Barrios Chungara, Domitila y Moema Viezzer. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. México: Siglo Veintiuno Editores, 1978.
- Barthes, Roland. "'Écrivains' y 'écrivants'." Ensayos críticos. Trad. Carlos Pujol. Barcelona: Seix Barral, 1967, 177-186.
- . El grado cero de la escritura. Buenos Aires: Jorge Alvarez Editor, 1971.
- . "The Death of the Author." Image, music, text. Trad. Stephen Heath. New York: Noonday Press, 1977, 142-148.
- Baudin, Louis. Une théocratie socialiste: l'État jésuite du Paraguay. Paris: M. Génin, 1962.
- Beverly, John. Against Literature. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- Bidegain, Ana María. "A Igreja na emancipação (1750-1830)". Org. Enrique Dussel,, Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina. Trad. Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas-CEHILA, 1992.
- Blötzer, Joseph. "Inquisition". The Catholic Encyclopedia, Volume VII. Robert Appleton Company, 1908, 123-124.
- Boff, Leonardo. Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Bolaños, Alvaro Félix. Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios pijaos de Fray Pedro Simón. Santa Fe de Bogotá: CEREC, 1994.

- . "Frontera, ciudad y plaza pública americana del siglo XVI: escritura, violencia y *status quo* deseado en cronistas españoles de la conquista". Santa Fe de Bogotá: Boletín Cultural y Bibliográfico. Biblioteca Luis Angel Arango. (publicación futura).
- Brading, D. A. The First America : the Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Bustamante, Francisco. "La impronta jurídica y religiosa en el discurso testimonial latinoamericano." En otras palabras, otras historias. Ed. Hugo Achugar Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994, 61-90.
- Campbell, John. An Account of the Spanish Settlements in America. To Which is Annexed A Succinct Account of the Climate, Produce, Trade, Manufactures, &C of Old Spain. Illustrated with A Map of America. Edinburgh: A. Donaldson and J. Reid, 1762.
- Caraman, Phillip. The Lost Paradise: the Jesuit Republic in South America. New York: The Seabury Press, 1976.
- Cardiel, José. Compendio de la Historia del Paraguay. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 1984 (1780).
- . Declaración de la verdad; obra inédita del p. Jose Cardiel religioso de la Compañía de Jesús; publicada con una introducción por el p. Pablo Hernández. de la misma compañía. Buenos Aires, Impr. de J. A. Alsina, 1900 (1754).
- Cardozo, Efraim. "Asunción del Paraguay". Historia de la Nación Argentina (Desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862). Volumen III. Ricardo Levene (Director general). Buenos Aires: Imprenta de la Universidad, 1937. 235-274.
- Carilla, Enrique. El gongorismo en América. Buenos Aires: Coni, 1946.
- Casas, Bartolomé de las. Brevisima relación de la destrucción de las Indias. Madrid: Cátedra, 1984.
- . Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. México: Fondo de Cultura Económica, 1942
- . Historia de las Indias. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Cervantes, Fernando. The Devil in the New World: the Impact of Diabolism in New Spain. London: Yale University Press, 1994.

- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality And The Artifice Of History: Who Speaks For "Indian" Pasts?" Ed. Ranajit Guha. A Subaltern Studies Reader, 1986-1995. Delhi; New York: Oxford University Press, 1998. 36-50.
- Chang Rodríguez, Raquel. "Santo Tomás en los Andes". Revista Iberoamericana 53, no. 140 (1987): 559-567.
- Chatterjee, Prathar. The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Clastres, Hélène. La terre sans mal: le prophétisme tupi-guaraní. Paris: Ed. du Seuil, 1975.
- Clendinnen, Inga. Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Clifford, James. "Forewords". Writing Culture : the Poetics and Politics of Ethnography : A School of American Research Advanced Seminar. Eds. James Clifford and George E. Marcus, eds. 6-31.
- Cornejo Polar, Antonio. Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- Cunningham Graham, R. B. (Robert Bontine). A Vanished Arcadia: Being Some Account of the Jesuits in Paraguay 1607-1767. London: Century, 1988.
- Cushner, Nicholas P. Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Delumeau, Jean. Catholicism between Luther and Voltaire: a new view of the Counter-Reformation. London: Burns and Oates, 1975.
- Di Tella, Torcuato, Paz Gajardo, Susana Gamba y Hugo Chumbita. Diccionario de ciencias sociales y políticas. Buenos Aires, Argentina: Puntosur Editores, 1989.
- Díaz de Guzmán, Ruy. La Argentina. Buenos Aires: Emecé, 1998.
- Dobrizhoffer, Martín. Historia de los abipones. Trad. Eduardo Wernicke. Resistencia (Chaco): Universidad Nacional del Nordeste, 1967-1968.
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov. Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language. Trans. Catherine Porter. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

- Duviols, Jean Paul. "The Cultural Consequences of the Expulsion of the Jesuits from the Río de la Plata". Cultures, vol. 7 n° 1 (1980): 73-84.
- Eagleton, Terry. "The Rise of English". Literary Theory: An Introduction. 2nd ed. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996. 17-53.
- Escobar, Ticio. Misión: etnocidio. Asunción: Comisión de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, RP ediciones, 1988.
- Elliot, John. Imperial Spain. London: Penguin Books, 1990.
- España. Ministerio de Fomento. Cartas de Indias. Madrid: Ediciones Atlas, 1974.
- Ezran, Maurice. Une colonisation douce: les missions du Paraguay. Les lendemains qui ont chanté. Paris: l'Harmattan, 1989.
- Franco, Jean. "High-Tech Primitivism: The Representation of Tribal Societies in Feature Films", Mediating Two Worlds: Cinematic Encounters in the Americas. Eds. John King, Ana M. Lopez, Manuel Alvarado. London: British Film Inst, 1993, 81-94.
- Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. Trad. Elsa Cecilia Frost. México: Siglo Veintiuno, 1968.
- . Arqueología del saber. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo Veintiuno, 1970.
- . The Order of Things. New York, Vintage Books, 1973.
- . Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo Veintiuno, 1978.
- . "What Is an Author?". Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews. Ed. Donald F. Bouchard. Transl. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977. 113-138.
- . Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Trad. Ulises Guinazú. México: Siglo Veintiuno, 1980.
- Furlong Cardiff, Guillermo. José Manuel Peramás y su Diario del destierro, 1768. Buenos Aires: Librería del Plata, 1952.
- . José Cardiel, S.J., y su Carta-relación (1747). Buenos Aires: Librería del Plata, 1953.

- . Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental, 1645. Buenos Aires: Ediciones Theoria, 1964.
- . Florian Paucke S. J. y sus cartas al visitador Contucci (1762-1764). Buenos Aires: Casa Pardo, 1972.
- Gadelha, Regina Maria d'Aquino Fonseca. "Las misiones guaraní y el problema de las fronteras 1610-1750. Fronteras, etnias, culturas. América Latina siglos XVI-XX. Chiara Vangelista, org. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996.
- Gandia, Enrique de. Historia del Gran Chaco. Madrid: Sociedad General Española de Librería, 1929.
- Gay, Peter. The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism. New York: W.W. Norton & Company, 1995.
- Geertz, Clifford. El antropólogo como autor. Trad. Alberto Cardin. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.
- Goddard, Peter A. "The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-50". Canadian Historical Review, v78, n1, (1997): 40-63.
- González, Silvestre. Diario de viaje a las Vaquerías del Mar (1705). Montevideo: Artes Gráficas Covadonga, 1966.
- Greenblatt, Stephen. Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Griffith, Nicholas y Fernando Cervantes, eds. Spiritual Encounter. Interactions Between Christianity and Native Religions in Colonial America. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
- Guha, Ranajit. Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial America. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- Guillermou, Alain. Les Jésuites. Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
- Gutiérrez, Gustavo. En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1992.
- Hanke, Lewis. Las Casas and the Spanish Struggle for Justice in the conquest of America. New York: Institute of Latin American Studies, School of International Affairs, 1966.

- . "Introducción". Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. Bartolomé de las Casas, México: Fondo de Cultura Económica, 1942. 8-32.
- Hay, Diego. "Yvy mara' eý: Religious Revitalization and the Spread of Tupi-Guarani Culture". Florida Journal of Anthropology v. 11, no. 1-2, (1986): 55-69.
- Hemming, John. "Indians and the frontier". Colonial Brazil. Ed. Leslie Bethel. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Henríquez Ureña, Pedro. Las corrientes literarias en la América hispánica. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Hernández, Pablo. Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús. 2 vols. Barcelona: Gustavo Gili, Editor, 1913.
- Hsia, R. Po-Chia. The World of Catholic Renewal 1540-1770. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hulme, Peter. Colonial encounters: Europe and the native Caribbean 1492-1797. London: Routledge, 1986.
- Jarque, Francisco. Ruiz Montoya en Indias (1608-1652) por el dr. d. Francisco Jarque. Madrid: V. Suárez, 1900.
- Jaulin, Robert. La paix blanche. Paris: Robbert Laffont, 1971.
- Jensen, Lionel M. Manufacturing Confucianism : Chinese Traditions and Universal Civilization. Durham: Duke University Press, 1997.
- Kamen, Henry. La Inquisición española. Madrid: Grijalbo, 1975.
- Kinder, Hindelman. Atlas Histórico Mundial. Vol. 2: De la Revolución Francesa a nuestros días. Istmo: Madrid, 1972.
- Konetzke, Richard. América Latina II. La época colonial. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972.
- Lacouture, Jean. Jesuits: a multibiography. Trad. Jeremy Leggatt. Washington, D.C. : Counterpoint, 1995.
- Langer, Erick y Robert H. Jackson. The New Latin American Mission History. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.

- Lázaro Carreter, Fernando. Diccionario de términos filológicos. Madrid: Gredos, 1953.
- Lécrivain, Philippe. Pour un plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites. Paris: Gallimard, 1991.
- Le Goff, Jacques. La civilización del Occidente medieval. Barcelona: Ariel, 1976.
- Levene, Ricardo, Director general. Historia de la Nación Argentina (Desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862) Volumen III. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad, 1937.
- Lienhard, Martin. La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988. Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- López de Gómara, Francisco. Historia General de las Indias. I Hispania Victrix. Madrid: Ediciones Orbis S.A., 1985
- Loyola, Ignacio. Ejercicios espirituales. Barcelona: Ediciones Abraxas, 1999.
- Lozano, Pedro. Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba. Tucumán: Instituto de Antropología, 1941.
- . Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y el Tucumán. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación, Gram Editora, 1994.
- Maeder, Ernesto. "La 'Conquista espiritual' de Montoya y su alegato sobre las misiones." Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape por Antonio Ruiz de Montoya. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989. 9-37.
- Mariluz Urquijo, José. "Estudio preliminar." Compendio de la Historia del Paraguay por José Cardiel. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 1984. 7-36.
- Marzal, Manuel M. La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1992.
- Meiklejohn, Norman. La iglesia y los Lupaqs de Chucuito durante la colonia. Cusco, Perú: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" ; [Puno, Peru]: Instituto de Estudios Aymaras, 1988.
- Melià, Bartomeu. El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1986.

- . Una nación, dos culturas. Asunción: CEPAG, 1988.
- . "La experiencia religiosa guaraní". Juan Manuel Marzal. (Coord.) El rostro indio de Dios. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, 355-421.
- Melià, Bartomeu y Liane María Nagel. Guaraníes y jesuitas en tiempos de las Misiones. Una bibliografía didáctica. Santo Ângelo, RS: URI, Centro de Cultura Missioneira, 1995.
- Melody, John Webster. "Commandments of the Church". The Catholic Encyclopedia. Robert Appleton Company, 1908 Volume IV. 123-124.
- Menchú, Rigoberta y Elizabeth Burgos-Debray. Me llamo Rigoberta Menchú y así nació la conciencia. Barcelona: Argos-Vergara, 1983.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. Historia de la poesía hispanoamericana. Madrid: CSIC, 1948.
- Métraux, Alfred. "The Guarani". Julian H. Steward, ed. Handbook of South American Indians. Washington: Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. III. The Tropical Forest Tribes, 1948, 69-94.
- Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista." Iñigo Madrigal, Luis. (coord.) Historia de la Literatura Hispanoamericana Tomo 1: Época colonial. Madrid: Cátedra, 1982, 57-116.
- . "La lengua, la letra el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)." Dispositio, XI-28-29 (1986): 137-60.
- . The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- Montaigne, Michel Eyquem de. Essais. Paris: Union Générale d'Éditions, 1964.
- Morales Padrón, Francisco. Conquista y colonización de América. Madrid: Instituto de Investigaciones Hispánicas, 1973.
- Morner, Magnus. The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region; The Hapsburg Era. Stockholm, 1953
- . La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América. Estocolmo: Almqvist and Wiksell, 1970.

- Muchembled, R. ed., Magic et sorcellerie en Europe du Moyen Age a nos jours. Paris: Armand Colin, 1994.
- Muratori, Lodovico Antonio. Relation des missions du Paraguai. Paris: Bordalet, 1754 [Il cristianesimo felice nelle missioni del Paraguai].
- Necker, Louis. Indiens Guarani et Chamanes Franciscains: Les Premières Réductions du Paraguay. Paris: Anthropos, 1979.
- Nisbet, Robert. The Sociological Tradition. New York: Basic Books., Inc., 1966.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar. Naufragios y comentarios. México: Porrúa, 1997.
- Oviedo, José Miguel. Breve historia del ensayo hispanoamericano. Madrid: Alianza, 1990.
- Pagden, Anthony. The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Palencia Roth, Michael. "Cannibalism and the New Man of Latin America in the 15th and 16th Century European Imagination". Comparative Civilization Review 12 (1985): 2.
- Pastells, Pablo y Francisco Mateos. Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Peru, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias, extractados y anotados por... Madrid: V. Suarez, 1912-49.
- Paucke, Florián. Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocobies, 1749-1767). Trad. Eduardo Wernicke. Tucumán: Universidad nacional de Tucumán, 1942-1944.
- Peramás, José Manuel. La República de Platón y los indios guaraníes. Trad. Juan Cortés del Pino. Buenos Aires: Emecé, 1944 (1793)..
- Pérez de Ribas, Andrés. Historia de los triumphos de nuestra santa fee. México, DF : Siglo Veintiuno Editores, 1992.
- Pino, Fermín del y Carlos Lázaro. Visión de los otros y visión de sí mismos: descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el viejo? Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

- Plá, Josefina. "La cultura paraguaya y el libro". Estudios paraguayos VIII (1980): 243-313.
- Pollen, J.H. "The Society of Jesus". The Catholic Encyclopedia, Volume XIV. Robert Appleton Company, 1912, 316-320.
- Poniatowska, Elena. Hasta no verte Jesús mío. México: Ediciones Era, 1969.
- Pratt, Mary Louise. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. New York : Routledge, 1992.
- Real Academia Española. Diccionario de autoridades. Madrid : Gredos, 1990.
- Real de Azúa, Carlos. Antología del ensayo uruguayo contemporáneo. Tomo I. Montevideo: Universidad de la República, 1964.
- Reyes Abadie, Washington, Bruschera, Oscar y Melogno, Tabaré. La Banda Oriental: pradera, frontera y puerto. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1967.
- Ricard, Robert. La "conquête spirituelle" du Mexique essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572. Paris : Institut d'ethnologie, 1933.
- Roa Bastos, Augusto. "De la diferencia entre lo temporal y lo eterno". Tentación de la utopía: las misiones jesuíticas del Paraguay. Eds. Jean-Paul Duviols y Rubén Bareiro Saguier. Barcelona: Tusquets/Círculo, 1991, 7-35.
- Romano, Ruggiero y Tenenti, Alberto. Los fundamentos del mundo moderno. México: Siglo XXI, 1973.
- Rouillon Arrospeide, José Luis. "Introducción". Sílex del Divino Amor. Antonio Ruiz de Montoya. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, XIX-CXVI.
- Rubio, Julián. Exploración y conquista del Río de la Plata. Barcelona: Salvat, 1942.
- Ruiz de Montoya, Antonio. Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Rosario: Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana, 1989 (1639).
- Said, Edward. Orientalism. New York: Vintage Books, 1979.
- Sánchez Labrador, José. Peces y aves del Paraguay natural ilustrado, 1767. Buenos Aires, Cia. General Fabril Editora, 1968.

- Salles-Reese, Verónica. From Viracocha to the Virgin of Copacabana: Representation of the Sacred at Lake Titicaca. Austin, Tex. : University of Texas Press, 1997.
- Schaden, Egon. Aspectos fundamentais da cultura guaraní. São Paulo: Editorial da Universidade de São Paulo, 1974.
- Schmidl, Ulrico. Derrotero y viaje a España y las Indias. Trad. Eduardo Wernicke. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947.
- Sepp, Antonio. Relación de viaje a las misiones jesuíticas. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1971.
- Sierra, Vicente. Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América. Buenos Aires: Facultades de Filosofía y Teología, 1944.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?". Marxism and the Interpretation of Culture. Eds. Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Storni, Hugo. "Antonio Ruiz de Montoya (1585.1652)." Archivum Historicum Societatis Iesu, LIII (1984): 425-442.
- Susnik, Branislava. El indio colonial del Paraguay. El guaraní colonial I. Asunción: Museo Etnográfico Barbero, 1965.
- . El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay. Asunción: Instituto de Paraguayos de Estudios Nacionales, 1982.
- Sweet, David. "The Ibero-American Frontier Mission". Eds. Nicholas Griffith y Fernando Cervantes. 19-48.
- Techo, Nicolás del. Historia de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Madrid, A. de Uribe y compañía, 1897.
- Tissera, Ramón. De la civilizacion a la barbarie. Buenos Aires: A. Pena Lillo, 1969.
- Tommasini, Gabriel. La civilizacion cristiana del Chaco. Primera parte (1554-1810). Buenos Aires: Librería Santa Catalina, 1937.
- Touchard, Jean. Histoire des Idées Politiques. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

Turner, Mark. From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru. Durham, NC: Duke University Press, 1997.

Uruguay. Junta de Comandantes en Jefe. La subversión: las Fuerzas Armadas al Pueblo Oriental. Montevideo: La Junta, 1977-1978.

Verdesio, Gustavo. "Una ausencia en el canon: los discursos coloniales sobre el Uruguay en el marco de la historiografía literaria uruguaya y los estudios coloniales latinoamericanos". Revista Iberoamericana 61, 170-1 (1995): 249-68.

---. La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental. Montevideo: Editorial Grafitti, Editorial Trazos, 1996.

---. "Los usos del pasado indígena: el caso de los guenoas". Address. LASA Convention. Marriot Hotel, Miami, March 14, 2000.

Weber, David y Jane M. Rausch. Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History. Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc. 1994.


Zavala, Silvio. La filosofía política en la conquista de América. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.

BIOGRAFICAL SKETCH

Francisco Bustamante was born in Montevideo, Uruguay. He graduated as Profesor de Historia at the Instituto de Profesores Artigas (IPA), and also as Licenciado en Letras Hispánicas at the Universidad de la República del Uruguay. In the US he did graduate work at the University of Florida, where he obtained a Master's degree from the Department of Romance Languages and Literatures with a thesis on the Montevidean magazine Mundo Uruguayo.

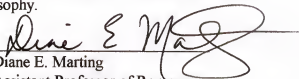
He teaches Spanish and Latin American literature at State University of New York College at Cortland.

I certify that I have read this study and that in my opinion it conforms to acceptable standards of scholarly presentation and is fully adequate, in scope and quality, as a dissertation for the degree of Doctor of Philosophy.



Alvaro Félix Bolaños, Chair
Associate Professor of Romance
Languages and Literatures

I certify that I have read this study and that in my opinion it conforms to acceptable standards of scholarly presentation and is fully adequate, in scope and quality, as a dissertation for the degree of Doctor of Philosophy.



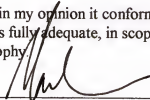
Diane E. Marting
Assistant Professor of Romance
Languages and Literatures

I certify that I have read this study and that in my opinion it conforms to acceptable standards of scholarly presentation and is fully adequate, in scope and quality, as a dissertation for the degree of Doctor of Philosophy.



Charles A. Perrone
Professor of Romance Languages and
Literatures

I certify that I have read this study and that in my opinion it conforms to acceptable standards of scholarly presentation and is fully adequate, in scope and quality, as a dissertation for the degree of Doctor of Philosophy.



Mark Thurner
Associate Professor of History

This dissertation was submitted to the Graduate Faculty of the Department of Romance Languages and Literatures in the College of Liberal Arts and Sciences and to the Graduate School and was accepted as partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.

August, 2001

Dean, Graduate School